COLLEGIUM

Sociologie, Ştiinţe politice

Seria *Sociologie, Ştiinţe politice* este coordonată de Adrian Neculau, Liviu Antonesei (sociologie) şi Dan Pavel (ştiinţe politice)

Editura POLIROM, B-dul Copou nr. 3
P.O. BOX 266, 6600, Iaşi, ROMÂNIA

ISBN: 973-9248-51-9
Printed in ROMANIA

Petre Andrei

SOCIOLOGIE GENERALĂ

Ediţia a IV-a

POLIROM,
FUNDAŢIA ACADEMICĂ „PETRE ANDREI”
Iaşi, 1997

Cuprins

Notă asupra ediţiei. Ediţia princeps a lucrării *Sociologie generală* a apărut în anul 1936 (Editura Scrisul Românesc, Craiova). Ea a fost urmată de cele două ediţii alcătuite de Editura Academiei, sub îngrijirea lui Mircea Mâciu, prima în 1970, cealaltă în 1978 (în *Opere sociologice,* vol. III), de unde lipsesc fragmentele ce conţin idei incomode regimului din acea vreme.

Am folosit ca text de bază ediţia din 1936. Dispunând de exemplarul autorului, am ţinut cont de toate modificările şi completările operate de acesta direct pe marginea textului sau pe foi ataşate.

Ne-am propus să publicăm o ediţie modernizată a lucrării lui Petre Andrei, care să poată fi uşor receptată de către cititorii interesaţi mai ales de conţinutul ştiinţific şi filosofic al textului. În acest sens, am actualizat majoritatea formelor lexicale sau flexionare considerate astăzi învechite. Astfel, forme precum *soluţiune, concepţiune, confuziune, impresiune* au fost înlocuite cu echivalentele lor actuale : *soluţie, concepţie, confuzie, impresie*. Am păstrat însă formele care mai sunt astăzi admise : *impulsiune, funcţiune, obiecţiune, abstracţiune, reacţiune*. Formele de genitiv au fost modificate conform normelor în vigoare : *conştiinţii/conştiinţei, esenţii/esenţei, introducerei/introducerii* etc., procedând la fel şi în cazul formelor de plural : *credinţi/credinţe, dorinţi/dorinţe* etc. ; nu am exclus pluralul *vremi,* existent încă în limba română. În privinţa formelor verbale, am operat modificări precum : *trebuiesc/trebuie, coincidat/coincis, ceti/citi, împiedeca/împiedica, deslega/dezlega, constitue/constituie* etc. Nu am schimbat acele cuvinte care ţin de stilul autorului : *tendenţial, consensus* (lat.)*, speţă* (cu sensul de specie), *grupă* (pentru ceea ce denumim astăzi *grup*). Totuşi, am înlocuit, în funcţie de context, *cunoştinţă* prin *cunoaştere* şi *reflexiune* prin *reflecţie*, pentru a face textul mai uşor inteligibil.

Punctuaţia a fost păstrată doar în măsura în care nu contravenea normelor în vigoare şi nu prejudicia înţelegerea textului. Erorile de tipar au fost corectate tacit.

Mulţumim Fundaţiei Academice „Petre Andrei”, în special domnului preşedinte Petru P. Andrei şi domnului Doru Tompea, pentru promptitudinea cu care au înţeles să răspundă iniţiativei Editurii POLIROM vizând reeditarea acestei importante lucrări. Mulţumim, de asemenea, pentru sprijinul acordat pe întreaga durată a pregătirii editoriale şi pentru materialele puse la dispoziţie, inclusiv exemplarul conţinând completările autorului după care am alcătuit prezenta ediţie (**red**.).

Prefață

Atât de variate sunt concepţiile asupra sociologiei generale, încât cititorul nu destul de orientat poate rămâne foarte încurcat atunci când deschide o carte de sociologie. Căci unii sociologi tratează anumite probleme, pe când alţii nu se ocupă deloc de ele. Sau foarte adesea ei privesc numai un anumit aspect al problemelor. Noi ne-am silit, în această lucrare, să lămurim diferitele chestiuni care se impun atenţiei cercetătorului, dar nu am neglijat nici înfăţişarea istorică a problemelor, căci am crezut că este util să arătăm modul cum s-au pus ele în trecut şi cum se discută în prezent, indicând soluţiile care s-au dat. Nu am intrat în dezvoltarea nici unei probleme de sociologie specială, ci ne-am ocupat numai de principiile sociologiei generale ca ştiinţă şi de problemele societăţii în genere, fără a insista în special asupra vreunui anumit tip de societate.

Departe de a fi partizanul teoriei *opoziţiei dintre stat şi societate*, credem însă că societatea şi statul, din punct de vedere ştiinţific, sunt două noţiuni deosebite, fiecare având domeniul său propriu, bineînţeles nu exclusiv şi nici fără o strânsă legătură între ele. În acest volum am stăruit numai asupra ideii de societate în genere, urmând ca în alte lucrări să cercetăm diferitele tipuri de societate, prezentându-le şi în mod evolutiv, pentru a sfârşi prin studiul organizării societăţii în formă de stat.

Se va părea unora poate demodat felul nostru de a privi statul şi raporturile sale cu societatea, mai ales acum, în momentul în care se răspândeşte vertiginos *ideea statului totalitar*, caracterizat tocmai prin ştergerea acestei deosebiri dintre societate şi stat. Se poate. Dar în sfera ideilor, unde de altminteri moda îşi are şi ea rolul ei destul de important, este loc suficient pentru formularea şi justificarea oricărei concepţii ştiinţifice, bazate pe fapte reale şi pe argumente convingătoare.

În studiul de „Politică”, a cărui apariţie va preceda probabil problemele de sociologie specială, vom cerceta pe larg chestiunea aceasta şi vom încerca a dovedi justeţea punctului de vedere amintit mai sus. Lucrarea de faţă începe printr-o introducere, care s-ar părea că n-are nici o legătură cu tema fundamentală pe care ne-am propus-o noi, căci, în definitiv, ce rost are să te ocupi de universitate, de problema tineretului într-un studiu de sociologie generală? Desigur că ea ar fi putut să apară ca un studiu separat, ca o contribuţie la lămurirea problemei tineretului nostru universitar. Noi însă am crezut, pentru considerentele pe care le expunem chiar la începutul Introducerii, că locul ei cel mai potrivit e aici.

În expunerea diferitelor concepţii sociologice, am lăsat la o parte detaliile şi nu am înfăţişat decât ceea ce am crezut că este esenţial şi necesar pentru înţelegerea lor, căci numai o istorie a teoriilor sociologice s-ar fi putut ocupa pe larg de fiecare în parte, ceea ce ar fi depăşit intenţia noastră.

Poate că unele dintre problemele discutate de noi aici vor părea nu destul de dezvoltate. Am făcut aceasta intenţionat, fiindcă era greu să îmbrăţişăm aceste probleme în toată amploarea lor într-o lucrare de sociologie generală, când fiecare ar putea constitui obiectul unui studiu special. De asemenea, se poate ca în cursul expunerilor noastre să se fi strecurat şi unele scăpări din vedere, pe care vom fi bucuroşi să le îndreptăm şi recunoscători acelora care ni le vor semnala.

P.A.

Introducere

Lucrarea de faţă este rezultatul prelegerilor de sociologie generală ţinute la Facultatea de Filosofie şi Litere din Iaşi. Concepută în atmosfera universitară, ea se întoarce tot către universitate, căci gândul meu se îndreaptă cu drag către studenţi, cărora le dăruiesc această carte.

În mintea mea însă îşi face loc şi stăruie o întrebare obsedantă, şi anume : sunt ei dispuşi să primească acest dar spiritual ? Starea lor sufletească de acum şi preferinţele pe care le au, aşa cum se arată din manifestările lor, le îngăduie oare să se preocupe şi de probleme de un ordin teoretic mai înalt ? Un profesor german mărturisea nu de mult că în sala de curs studenţii par foarte departe de ceea ce le vorbeşte el de la catedră, ba uneori avea chiar impresia unei surde ostilităţi din partea lor. N-aş putea spune acelaşi lucru despre atmosfera din sala de curs, dar la lucrările seminariale, unde trebuie să intervină studentul în mod activ, unde se poate vedea personalitatea şi pregătirea sa, se constată lipsa râvnei şi entuziasmului studenţilor de odinioară. Am impresia că cei mai mulţi se conformează acum unor obligaţii reglementare, îndeplinindu-şi formal şi rece îndatoririle, pentru a obţine cât mai repede diploma deschizătoare de drumuri practice în viaţă.

De altminteri, aşa e spiritul vremii. Şi de ce ar face excepţie studenţii, când în toate domeniile de activitate se petrece acelaşi lucru ? Azi, întreaga viaţă e dominată de două tendinţe deosebite, care se traduc în manifestări foarte bogate în consecinţe, atât pentru individ, cât şi pentru societate. Pe de o parte, *mistica politică*, prin care se întemeiază forme noi de guvernare, creându-se alte drepturi şi alte modalităţi de participare a indivizilor la viaţa publică, iar pe de alta, *practicismul* şi *tehnica*. Amândouă aceste caractere domină şi aservesc pe om, făcându-l să se simtă umilit. Într-adevăr, pentru menţinerea unor regimuri politice instaurate în multe ţări din noua Europă, s-au formulat adevărate dogme cu caracter mistic, căci teama poporului de autoritate nu mai este suficientă ea singură pentru păstrarea acelor regimuri. Dar aceasta s-a făcut cu preţul sacrificării raţiunii şi a drepturilor ei. Şi astfel în locul raţiunii s-a afirmat valoarea instinctului puternic. Raţionalismul a fost declarat periculos din cauza criticismului său, care a lovit în vechea autoritate necontrolată şi necontrolabilă a absolutismului politic. Instinctul deci şi credinţa oarbă, în locul raţiunii !

Iată perspective şi concepţii care pot atrage uşor pe tineri, căci, desigur, e mult mai lesne de satisfăcut instinctul decât de răspuns cerinţelor grele şi chinuitoare ale raţiunii.

În al doilea rând, practicismul şi tehnica sunt mai seducătoare decât studiul auster şi riguros. Nu mă ridic contra practicismului şi nu cred nici un moment că tinerii trebuie să neglijeze aspectul practic al lucrurilor, neîmbrăţişând cariere practice, dar nu pot privi cu linişte trista confuzie care se face între *practic* şi *lucrativ*. La unii dorinţa lacomă de câştig uşor, iar la alţii limitarea oricărui efort intelectual şi a

oricărei aspiraţii numai la strictul necesar pentru dobândirea unei situaţii degradează tot ceea ce e nobil în om. Acest dispreţ al spiritualului şi înăbuşirea lui nu pot fi admise. De altminteri, idealurile spirituale vor depăşi întotdeauna, prin propria lor forţă, înfăptuirile tehnice şi vor deschide orizonturi noi tuturor celor ce ştiu să vadă.

Optica specială a zilelor noastre produce însă şi o anumită deformare a sufletului, făcând pe oameni să piardă din vedere scopurile ideale ale demnităţii şi moralităţii umane. Spiritul determinat nu numai de trebuinţa practică, ci şi de curiozitate, de dorinţa de a cunoaşte, a căutat să dezlege misterele lumii, iar voinţa de a supune forţele naturii l-a făcut să se oprească asupra fenomenelor ei, pentru a născoci tot felul de mijloace prin care natura să fie aservită omului, lui *homo sapiens*. Oricât de mult s-ar dezvolta tehnica, ea rămâne un instrument la dispoziţia omului şi nu va fi niciodată un scop în sine [1]. Ea poate servi orice scop, bun sau rău, indiferent de punctul de vedere al valorii morale, căci ea e „oarbă din punct de vedere cultural” [2]. Şi totuşi, astăzi tehnica vrea să supună pe om! Este o veche tragedie, care se continuă de la păcatul originar până acum, e revolta creaturii contra creatorului său, cum zice **Berdiaev**, vorbind despre lupta dintre om şi natură, pe care el, omul, a tehnicizat-o [3]. Se pare că aceasta este soarta spiritului omenesc, de a dezlănţui forţe pe care apoi nu le mai poate stăpâni, forţe care devin ele însele centre de multiplicare şi de creaţie. Aici e tragedia, dar şi frumuseţea spiritului: *a fi veşnic generator*, a crea lucruri care pot dobândi viaţă şi strălucire proprie şi care încearcă să rivalizeze chiar cu creatorul lor. Viaţa, în totalitatea ei, este creatoare şi după fecunditatea ei se măsoară forţa vitală a cuiva. Spiritul posedă aceeaşi putere de creaţie, care însă se manifestă prin produse superioare biologicului, vitalului.

Chiar dacă în anumite epoci spiritualul pare depăşit, neglijat sau comprimat sub presiunea altor forţe, nu trebuie să se creadă în nici un chip că el este anihilat.

Nu poate fi vorba nici un moment de supunerea şi neglijarea spiritualului, căci el este izvorul viu al oricărei valori umane, indiferent de forma sub care se prezintă ea, materială sau ideală. E drept că toate creaturile spiritului, chiar şi acelea care par a avea un caracter foarte subiectiv, ideal şi imaterial, se concretizează în anumite forme obiective, continuând a trăi şi după ce creatorul lor a dispărut. **Hegel** a exprimat admirabil acest proces al spiritualităţii, dând numele de *spirit obiectiv* unor anumite creaţii ale ei. Acestea pot contrazice de multe ori tendinţele momentului, pot lupta chiar în contra valorilor în gestaţie, pot întârzia înflorirea şi răspândirea lor, dar nu le pot distruge şi înlătura niciodată. Revoluţia nu este în esenţa ei un fenomen material. Numai formele ei de manifestare concretă sunt sensibile, uneori chiar prea sensibile, fondul ei interior fiind tendinţa de autonomie şi de instaurare a unor valori noi în locul celor existente şi dominante într-un anumit moment istoric. *Conştiinţa şi ştiinţa* sunt factorii determinanţi ai întregii vieţi, prin urmare şi ai celei sociale, care nu este altceva decât spirit concretizat.

De aceea, tehnica modernă nu poate face nici un pas mai departe fără ajutorul cercetărilor şi experienţelor ştiinţifice. Toate marile întreprinderi industriale şi-au organizat laboratoare, şi-au angajat numeroşi specialişti, cercetători consumaţi în ştiinţă, dând impresia unor institute bine utilate de studii ştiinţifice. Dar când vorbim despre ştiinţă ne gândim, fără îndoială, la spirit avid de cunoştinţe, la puterea de cercetare, la ipoteze şi verificări, la adevăr obiectiv, încât tehnica ne apare numai ca

1. N. Berdiaeff, *L'homme et la machine*, trad. de I.P. et H.M., Paris, 1933, p. 20.
2. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München, 1932, p. 77.
3. N. Berdiaeff, *L'homme et la machine*, p. 9.

o concretizare în forme materiale a acestor combinaţii ale spiritului. Ştiinţa descoperă, tehnica inventează, adică ea combină în alt mod datele ştiinţifice pentru realizarea unor scopuri practice. Şi dacă ştiinţele reduc lumea la o structură mecanică sau la o combinaţie chimică, tehnica urmează după ele, luându-şi sarcina de a crea artificial această lume gândită[4]. Dacă în această atmosferă tehno-practică spiritul pare dominat, subordonat, înăbuşit, aceasta nu e o dovadă de autonomie a tehnicului, ci cel mult exemplifică starea de dezechilibru şi dezorientare în care trăim. Spiritualul nu poate fi înăbuşit, el e o forţă care creează, însufleţeşte şi transformă totul, iar manifestările sale cele mai frumoase sunt *ştiinţa* şi *filosofia*.

La noi în ţară, ştiinţa, atâta câtă o avem, s-a creat şi s-a dezvoltat în jurul universităţilor şi a institutelor superioare de cultură de rang universitar. De aceea, problema universitară prezintă pentru noi o importanţă mult mai mare decât în alte părţi. Deşi nu de mult pare că a fost o adevărată epidemie de denigrare a universităţii, de terfelire şi ponegrire a tot ceea ce este profesor, a oricărei munci şi a oricărui merit, totuşi la noi aşa a fost moda şi porunca vremii, să fie discreditată universitatea. A fost un incident penibil, dar fără importanţă pentru ceea ce este constant şi esenţial în această înaltă instituţie de cultură. În Germania a fost un moment când profesorii universitari în genere şi universitatea au fost atacaţi extraordinar de violent – în vremea lui **Nietzsche**. Dar acesta lua o atitudine revoluţionară în gândire, în filosofie şi pe această temă ataca pe cei care nu se puteau ridica la un orizont mai înalt, cum de altminteri ataca cu furie firea poporului german în întregimea sa.

La noi însă nimic din toate acestea, la noi numai injurii şi critici nebazate pe vreo atitudine ştiinţifică, ci mai mult… politică. Iată pentru ce vom stărui în această introducere în special asupra universităţii şi a tineretului universitar, ocupându-ne de câteva aspecte mai importante ale acestei probleme.

Ce este universitatea şi care e menirea ei ?

Filosoful **Schelling** a susţinut că universitatea trebuie să formeze numai oameni de ştiinţă, cercetători, şi nicidecum profesionişti, deoarece scopul ei este de a spori potenţialitatea conştiinţei, nepreocupându-se de nici un alt lucru care ar putea coborî demnitatea ştiinţei pure. Este, desigur, o concepţie frumoasă şi atrăgătoare, căci nimic nu poate întrece în splendoare ştiinţa pură şi adevărul. Nu trebuie să se uite însă nici un moment că întreaga cultură a popoarelor este în funcţie nu numai de idei pure, ci şi de realitatea socială. Situaţia economică, formele sociale, clasele, viaţa spirituală dintr-un anumit moment, iată atâtea elemente care determină în mod necesar structura culturii şi a tuturor instituţiilor ştiinţifice.

Privind prin această prismă menirea universităţii noastre, înţelegem uşor pentru ce nu ne putem opri la vechea concepţie schellingiană. Universitatea de azi trebuie să urmărească un scop mai complex şi mai multilateral. De aceea, pe lângă *cercetarea ştiinţifică şi crearea ştiinţei*, care formează esenţa ei şi îi justifică dreptul la existenţă, universitatea trebuie să-şi propună încă două ţinte, şi anume : *formarea personalităţii spirituale a studentului şi pregătirea pentru o profesiune*.

Dacă asupra primelor două scopuri există un consensus general, în ce priveşte cel de-al treilea, părerile exprimate sunt foarte împărţite, iar argumentele aduse pro şi contra se întemeiază pe serioase consideraţii referitoare la rostul universităţii. Nu

4. Werner Sombart, *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Bd. I, München und Leipzig, 1927, p. 81.

putem tăgădui că tendinţa de a face pregătirea profesională a studenţilor a contribuit adeseori la coborârea nivelului studiilor universitare. În unele părţi, universitatea a fost considerată, în consecinţă, ca o instituţie destinată să formeze funcţionarii necesari statului, pierzându-se din vedere scopul fundamental pentru care s-au creat universităţile. Împrejurări diferite şi multiple au impus ca pentru o sumedenie de funcţii să se ceară astăzi o înaltă cultură academică, deşi nu ar fi poate absolută nevoie de aceasta pentru buna şi conştiincioasa îndeplinire a serviciului. În acelaşi timp, starea economică critică a favorizat afluxul tinerilor către universitate, pentru că titlul universitar dă speranţa şi posibilitatea de a ocupa mai uşor funcţii în stat.

Exagerarea acestei tendinţe către pregătirea profesională este însă periculoasă pentru universitate, deoarece ea îi poate deforma spiritul şi o poate abate de la menirea ei fundamentală. În ultimul timp, în mai multe ţări, universităţile par a fi servit mai mult pentru a scoate profesionişti decât oameni de ştiinţă. **Eduard Spranger** mărturiseşte impresia sa că examenele universitare nu mai constată acum maturitatea ştiinţifică a candidaţilor, ci mai mult pregătirea lor pentru anumite profesiuni şi funcţii [5]. Şi aceasta în universităţi cu veche tradiţie academică şi cu trecut glorios, cum sunt cele germane!

De aceea profesorii trebuie să vegheze, iar studenţii să nu-şi însuşească exclusiv acest scop practic, mărginindu-şi munca şi străduinţa lor numai la realizarea lui, căci atunci ei degradează spiritul universitar şi îl omoară. În orice ţară care se găseşte la începutul dezvoltării unei culturi mai înalte, este firesc ca dragostea de ştiinţă pură să nu fascineze decât câteva exemplare alese, care la rândul lor insuflă această pasiune şi altora. De aceea, dacă noi am concepe universitatea numai ca un înalt institut de cercetare şi creaţie pur ştiinţifică, nu ştiu ce populaţie studenţească ar mai avea universitatea românească. Spranger, dându-şi seama de necesitatea unei temeinice pregătiri profesionale, preconizează înfiinţarea unui *colegiu*, a cărui menire ar fi tocmai aceasta şi care ar completa astfel universitatea, punând-o în situaţia de a face faţă şi cerinţelor vieţii moderne de stat [6]. Dacă astfel se pune problema în Germania, unde universităţile datează de sute de ani şi unde cultura are o vechime şi un bogat trecut, cu atât mai mult se impune la noi. Dar în ţara noastră nu poate fi vorba de crearea unor instituţii noi cu menire pur profesională, alături de universităţi. De aceea universitatea românească trebuie să-şi îndrume activitatea înspre cele trei scopuri anunţate mai înainte, pe care le poate realiza perfect printr-o bună şi metodică organizare a sa.

Universitatea trebuie să urmărească, în primul rând, *cercetarea şi creaţia ştiinţifică*. Acestea constituie cele mai înalte şi mai nobile scopuri ale ei. Ştiinţa are un caracter dinamic, ea nu este niciodată ceva devenit şi sfârşit, ci se reduce, în esenţa ei, la o serie de probleme care se cheamă una pe alta şi care frământă la infinit spiritul. Cercetând legăturile cauzale şi raporturile de succesiune ale fenomenelor, descoperim întotdeauna alte aspecte şi posibilităţi de a stabili noi legături între ele şi astfel ştiinţa îşi deapănă mereu firul problemelor sale. Cercetător veşnic neîndestulat, problema pe care ai rezolvat-o e numai un popas pe un drum al cărui capăt nu-l vei vedea niciodată! În laboratorul savantului se disecă realitatea, se întrezăresc soluţii, se descoperă adevăruri şi se formulează chestiuni noi. Inteligenţa, spunea **Kant**, e ţara adevărului, o ţară însă „înconjurată de un ocean vast şi furtunos, o adevărată împărăţie a iluziei, unde dese şi numeroase ceţe, bănci de gheaţă fără rezistenţă şi

5. Eduard Spranger, *Über Gefährdung und Erneuerung der deutschen Universität*, Leipzig, 1930.
6. *Ibidem*.

gata de topire dau aspectul înşelător al unor pământuri noi şi atrag neîncetat prin zadarnice speranţe pe navigatorul care visează descoperiri, angajându-l în aventuri de la care nu se poate abţine şi pe care totuşi nu le poate duce la sfârşit vreodată" [7].

Profesorul universitar apare astfel pe primul plan, misiunea lui fiind de a prinde adevărul, de a descoperi forme noi ale realităţii, atrăgând cu dânsul pe acest drum şi pe tinerii studenţi. În modul acesta, universitatea devine un adevărat atelier de muncă şi creaţie ştiinţifică [8].

Fără îndoială că universitatea suferă în mod constant influenţa societăţii şi a statului, îmbrăcând uneori forme neaşteptate şi neconcordante cu menirea ei, aşa cum din nefericire se poate vedea chiar în secolul XX. Întotdeauna instituţiile de cultură, oricât de departe s-ar ţine de pulsaţia politică a vieţii sociale, nu reuşesc să se sustragă influenţei acesteia. Se poate spune oare că şcoala secolului XVIII nu a reflectat idealurile politice ale acestei epoci? Concepţia statului liberalist nu a determinat şcoala personalităţii şi a umanismului? Iar în zilele noastre, organizarea şcolii sovietice şi a celei fasciste nu se face după idealul politic al acestor ţări? De la formele sale medievale şi până astăzi, universitatea s-a transformat şi ea necontenit, adaptându-se vremurilor.

Dar oricâte variaţii ar suferi în structura şi organizarea sa, universitatea nu trebuie să piardă din vedere ceea ce formează substanţa ei: *realizarea creaţiei ştiinţifice şi a spiritualităţii*, care rămân pentru universitate adevărate scopuri în sine [9].

Într-un astfel de atelier ştiinţific lucrează ca maestru profesorul, de la care se împărtăşeşte ca ucenic studentul, primind de la el impulsiuni şi îndrumări [10]. Acolo trebuie să înveţe studentul a cunoaşte esenţa obiectivă a ştiinţei, înţelegând că legea supremă a ei porunceşte depăşirea eului propriu, neglijarea dorinţelor subiective şi supunerea desăvârşită faţă de cerinţele severe ale ştiinţei. Raţiunea rece, obiectivă, devine pasionată, eroică, atunci când este vorba de găsirea şi apărarea valorii supreme a adevărului, care nu este util poate, dar pentru care cercetătorul şi-a încordat toată fiinţa sa. Perspectiva istorică ne arată alese exemplare de oameni de ştiinţă care s-au jertfit pentru adevăr. Cum nu se poate concepe viaţă fără instinct şi fără mişcare, cum nu se poate înţelege creaţie fără iubire, nu putem gândi nici ştiinţă fără o pasiune, pasiunea adevărului. *Nu există ştiinţă fără un ethos al adevărului*, zice cu dreptate **Dyroff** [11].

Dacă profesorul îşi limitează activitatea numai la expunerea doctorală şi rece a unor cunoştinţe acumulate, el nu-şi îndeplineşte misiunea, căci el trebuie să trezească puteri noi, făcând din ştiinţa sa o forţă vie, care să pătrundă în spiritul studentului şi să-i învăluie toată persoana, deschizându-i orizonturi noi şi arătându-i ţinte mai înalte, mai luminoase, mai nobile. Universitatea nu are scopul de a face din tinerii studenţi nişte savanţi. Ea nici nu poate face aceasta, deoarece în acest scop se cere timp mult, cercetări migăloase, şi acestea le fac cei care devin savanţi, în laboratorul sau cabinetul lor de lucru. Universitatea trebuie să deprindă, în schimb, pe studenţi cu *metoda ştiinţifică de lucru* şi să trezească în suflet pasiunea pentru *ştiinţă* şi *gândire*.

---

7. Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 250.
8. Fr. Paulsen, *Gesammelte pädagogische Abhandlungen*, herausgegeben von Spranger, Berlin, 1912, p. 156.
9. Karl Jaspers, *Die Idee der Universität*, Berlin, 1923.
10. R. v. Lilienthal, *Nationale Aufgabe der Universitäten*, Leipzig, 1906.
11. A. Dyroff, *Wege und Abwege der Universitätsreform*, Karlsruhe, 1928.

De altminteri şi vârsta studenţească e potrivită numai pentru o astfel de pregătire. Profesorul trebuie să nu uite că mai presus de rezultatul ajuns e *dorul nesfârşit de a cerceta*, e setea nepotolită de a pătrunde în sfera misterioasă a marelui Necunoscut.

Ştiinţa poate apărea rece şi neîmblânzită faţă de evenimentele vieţii, în care durerea şi suferinţa se împletesc necontenit cu veselia şi voioşia. Ştiinţa nu se preocupă de aceste pulsaţii variate ale simţirii omeneşti, ea urmăreşte numai elemente, combinaţii, legi raţionale. De aceea pentru savant totul se reduce la o problemă de raţionament. Privit sub acest aspect, savantul poate fi crud, neînţelegător, străin de lumea în care trăieşte, un fel de schelet care-şi plimbă oasele, cum zice **Nietzsche**, or tinereţea are oroare de schelete şi de moarte.

Savantul, mânat de acel *demon sufletesc*, care-l duce pe cărările necunoscutului, însufleţindu-l, *transfigurându-l* şi dându-i puteri nebănuite de intuiţie, este consumat de un foc interior, *de pasiunea cercetării*, de dragostea lucrului său. Aceasta trebuie s-o transmită profesorul studentului său, lăsând ca mai târziu exuberanţa vieţii să se lupte cu raţiunea rece şi calmantă. Numai astfel prin ştiinţă se formează şi un caracter moral, transformându-se ideea de jertfă în realitate. Adevărul e constrângător şi rece, el poate înşela aşteptările noastre, poate spulbera iluzii mângâiate multă vreme, este implacabil faţă de durere sau de bucurie, dar e pasionat prin teribila impulsiune pe care o trezeşte în cercetător şi care face din el un posedat. Goana după adevăr este poate mai frumoasă decât adevărul însuşi. O astfel de atmosferă trebuie să creeze profesorul în universitate.

La rândul său, studentul va trebui să înveţe a cerceta, pe lângă legăturile materiale ale lucrurilor, înlănţuirea conceptuală a problemelor, ceea ce constituie esenţa muncii ştiinţifice, respectând întotdeauna cu sfinţenie *obiectivitatea*. Chiar în ştiinţele sociale şi politice, unde subiectivul şi obiectivul sunt mai greu de delimitat, atât profesorul, cât şi studentul trebuie să înlăture orice idee care ar fi inspirată de pasiune omenească, tendenţioasă, făcând o clară demarcaţie între *punerea unei probleme, cunoaşterea faptelor* şi *aprecierea lor*. De aprecieri şi judecăţi subiective, interesate, trebuie să se lepede şi profesorul, şi studentul [12].

Adevărul este însă posibil numai acolo unde există libertate, unde nici cugetarea, dar nici expresia ei nu suferă vreo îngrădire, încât s-ar putea spune că libertatea coincide cu spiritualitatea în formele sale cele mai înalte. Libertatea dă putinţa de diferenţiere şi înnoire, fiind cea mai proprie stare pentru manifestarea originalităţii. Poetul **Milton** protesta odinioară contra piedicilor care se puneau gândirii şi scrisului, făcând o caldă apologie libertăţii. „A ucide un om înseamnă a distruge o creaţie raţională, dar a înăbuşi o carte bună înseamnă a distruge raţiunea însăşi”, zicea dânsul, exprimând convingerea intimă şi adâncă a oricărui adevărat intelectual. Libertatea este o condiţie esenţială pentru viaţa universităţilor. Oricine încearcă să înăbuşe libertatea ştiinţifică păcătuieşte în contra culturii umane în genere şi întârzie dezvoltarea civilizaţiei. Nu se poate subordona adevărul faţă de utilitatea de moment, de aceea trebuie să existe anumite graniţe pe care puterea şi autoritatea să nu le treacă niciodată. Aceasta cu atât mai mult cu cât adevărul tot triumfă. Toată lumea constată astăzi „ineficacitatea persecuţiilor creştinilor ordonate de Nero şi Diocleţian” [13]. Iar grozăviile Inchiziţiei medievale n-au putut împiedica dezvoltarea şi răspândirea noilor adevăruri ştiinţifice. Au pierit arşi pe rug oameni de ştiinţă, cărţile lor au fost cenzurate, dar adevărul susţinut de ei tot a triumfat.

---

12. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922.
13. Harold Laski, *La Liberté*, trad. par A. Dandieu et R. Kiefé, Paris, 1938, p. 61.

Faptele se petrec aşa cum se petrec şi fiecare le interpretează „în lumina experienţei sale – or, a suprima experienţa cuiva înseamnă a suprima în acelaşi timp personalitatea sa” [14]. De aceea **Locke, Hume, Voltaire** au susţinut dreptul la libertate în gândire şi cercetare.

Această libertate universitară are însă sensuri diferite şi bine definite pentru profesor şi student, căci dacă pentru cel dintâi ea înseamnă dreptul de a propune ştiinţa fără a i se impune de nimeni o anumită concepţie sau fără a fi împiedicat de a expune rezultatele cercetărilor sale, pentru student libertatea academică este posibilitatea de a-şi conduce studiile cum crede dânsul mai bine şi de a alege ştiinţele pe care le preferă. **Fichte** spunea în anul 1811, în cuvântarea sa de rector, că *nu se poate numi student decât acela care studiază, libertatea academică neconfundându-se cu dreptul de a nu face nimic sau cu libertinajul*. Libertatea aceasta înseamnă numai libertatea de a învăţa şi de a face cercetări după aptitudini şi preferinţe.

Pe lângă pregătirea ştiinţifică, *universitatea trebuie să formeze şi personalitatea spirituală a studentului*. Îndeobşte e ştiut că universitatea nu dă cultură generală şi nici nu este un institut de educaţie. Ea nu poate influenţa asupra omului decât dezvoltând simţul adevărului şi devenind chiar prin aceasta moralizatoare. Orice adevăr descoperit pune pe cercetător într-o stare de înaltă emoţie sufletească, indiferent de valoarea de utilitate a lui şi, cu fiecare pas făcut înainte, el simte bucurii superioare, bucurii moralmente sănătoase, cu expresia fericită a lui **Poincaré**. Dacă ţinem seamă de faptul că omul de ştiinţă priveşte totdeauna lucrurile sub aspectul generalităţii, neglijând tot ceea ce este particular şi subordonând interesele individuale celor generale, înţelegem uşor cum se formează prin ştiinţă un înalt spirit moral. Acestea îl îndreptăţesc pe **Poincaré** să susţină că „ştiinţa poate fi indirect un ajutor al moralei” [15]. Ştiinţa sporeşte în om conştiinţa demnităţii şi valorii sale, dar îi arată în acelaşi timp cât de mic este domeniul cunoscutului faţă de acela al misterului. „Cu cât învăţ mai mult, cu atât misterul devine mai profund şi mai vast”, spunea **Ruskin**, accentuând asupra stării sufleteşti speciale în care se găseşte cercetătorul, asupra modestiei naturale a adevăratului om de ştiinţă. Prin urmare, dacă universitatea nu face educaţie în sensul obişnuit al cuvântului, ea dezvoltă în schimb calităţi morale superioare prin mijlocirea ştiinţei [16]. Am spus mai înainte că *universitatea trebuie să formeze personalitatea spirituală a studentului*. Ce înseamnă aceasta ?

Este constatat că pe scara vieţuitoarelor, cu cât ne urcăm spre treptele de mai sus, cu atât funcţiunile fiziologice sunt mai complicate şi organismul mai dezvoltat. Paralel cu aceasta se observă însă că şi relaţiile cu mediul înconjurător sunt mai variate şi mai multiple, pentru că viaţa spiritului dobândeşte o dezvoltare mai mare. De la primele vieţuitoare, care au numai impresii de moment nelegate între ele, unde, cu alte cuvinte, există o viaţă psihică intermitentă, se ajunge treptat-treptat la fiinţe la care impresiile se succedă fără întrerupere şi care pot stabili legături între conţinuturi psihice depărtate în timp. De altminteri aceasta este caracteristica spiritului : mişcare continuă şi legături variate între idei. Nu putem recunoaşte existenţa spiritului acolo unde avem a face cu ceea ce este izolat şi haotic. Numai ceea ce nu e spiritual trăieşte momentul, zice **Jaspers** [17], analizând caracterele

14. *Idem*, p. 67
15. Henri Poincaré, *Dernières Pensées*, Paris, 1913, p. 247.
16. Eduard Spranger, *Wandlungen im Wesen der Universität seit 100 Jahren*, Leipzig, 1913, p. 35.
17. Karl Jaspers, *Die Idee der Universität*, Berlin, 1923.

spiritualului. „Spiritul… ne sileşte să nu gândim lucrurile independent unul faţă de altul, ci să le raportăm între ele, să vedem contradicţiile şi să nu lăsăm izolată nici o idee” [18]. Aceasta pentru că spiritul în esenţa sa este sintetic, urmărind în orice moment o totalitate, un întreg ale cărui părţi le poate distinge, le poate analiza, dar care numai integrate într-un tot capătă fizionomia şi funcţiunea lor specifică. Ideea aceasta de „totalitate”, care astăzi e foarte „en vogue” chiar în domeniul politicii, nu este ceva nou, ci a constituit un punct central în toată gândirea umană, de la începuturile ei. N-a fost sistem filosofic care să n-o fi afirmat, dar mai ales psihologia contemporană şi teoria cunoaşterii o accentuează şi explică pe baza ei întreaga viaţă sufletească şi fizionomia ei specială. A forma personalitatea spirituală a studentului înseamnă a-l deprinde să urmărească sinteze mai vaste în cugetarea lui, să vadă dincolo de impresia momentului, *să înţeleagă sensul totului şi să se înglobeze în acest tot la locul cuvenit*. Dar spiritualul nu este un lucru în sine şi noi nu-l cunoaştem decât în formele sale empirice de manifestare, deci în aspecte istorice. Ca atare, el are marca specifică a unei epoci şi apare în forme de conştiinţă corespunzătoare sensului istoric al acelui timp. Oamenii mari sunt de fapt expresia unei epoci anumite, ei poartă semnul timpului în care trăiesc şi-l imprimă mai departe tuturor formelor de manifestare socială.

Forţele care frământă spiritul sunt *ideile*, care apar astfel nu numai ca nişte *instrumente* de lucru ale spiritualităţii, ci şi ca nişte adevărate *impulsiuni* iniţiale ale sale. Iar ceea ce determină jocul ideilor pure este *iubirea de cunoaştere*. În atitudinea morală şi-n viaţa socială, rolul iubirii este netăgăduit, pentru că pe baza ei şi prin ea bestialitatea a fost înfrântă, ea a făcut din animal *om*. Pentru a înţelege oamenii, popoarele şi naţiunile în intimitatea lor, trebuie să cunoaştem ethosul lor, zice **M. Scheler**, adică sistemul de valori pe care îl admit şi care le serveşte drept normă de conduită. În acest ethos intră, desigur, un element de preferinţă, în care iubirea joacă un rol covârşitor, iubirea şi ura sau, în forme mai atenuate, simpatia şi antipatia. Gânditorul german Scheler consideră drept esenţial pentru ethosul cuiva „ordinea iubirii şi a urii” [19], extremele între care se mişcă nu numai viaţa noastră afectivă, ci chiar ideile noastre.

În cugetare şi creaţie a fost mai puţin accentuată iubirea, deşi întotdeauna de la sine înţeleasă. În mod sporadic, rareori expusă într-un sistem, iubirea a apărut uneori ca element cosmic, iar alteori ca factor epistemologic. Nu insist şi nu intru în dezvoltarea acestei probleme, amintesc doar că la greci au fost filosofi care au văzut în iubire nu numai ceva care întovărăşeşte procesul cosmic, ci chiar un agent de creaţie. În gândirea creştină, de asemenea, iubirea este un element activ-creator, de însemnătate cosmică. Aspectul epistemologic al iubirii îl afirmă cu tărie **Platon**, care construieşte filosofia sa pe baza acestui element. În dialectica platonică, ideea iubirii capătă chiar rol metafizic. Într-adevăr, iubirea, pentru Platon, face trecerea de la o cunoaştere simplă şi redusă la una complexă şi obiectivă, de la materie la Idee şi Esenţă. Eros-ul platonic îşi are originea în tendinţa omului de a deveni asemenea Nemuritorului. Acest Eros însuşi este ceva intermediar între finit şi infinit, între bine şi rău.

Scopul pe care îl urmăreşte el este binele şi fericirea, de aceea tinde către nemurire, întrucât instinctul de fericire cuprinde în sine şi dorinţa unei posesiuni eterne. Condiţia exterioară a iubirii este *frumosul*, care, prin forma sa armonioasă, trezeşte în suflet ideea şi dorinţa infinitului.

18. *Ibidem*.
19. Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, Berlin, 1933, p. 227.

Eros este ceva intermediar între muritor şi nemuritor, e un demon care întruneşte în sine toate însuşirile cele mai contradictorii, exprimând în acelaşi timp şi latura finită şi cea infinită a omului [20]. Dar acelaşi Eros, medie între divin şi uman, este totodată ceva intermediar între *Idee* şi *fenomen*, căci el le leagă pe acestea laolaltă. Dintre toate formele iubirii, cea mai înaltă, pentru Platon, este *iubirea de Idee*, care nu are în sine nimic material şi finit, iubirea de idee care produce ştiinţa şi virtutea, realizând nemurirea. Eros apare astfel ca un adevărat *instinct filosofic* şi ca o condiţie primordială a cunoaşterii.

Fără a i se atribui însemnătatea din antichitate, iubirea este şi în epoca modernă tot atât de apreciată. **Goethe** vede în ea un factor al cunoaşterii şi al creaţiei. Omul se străduieşte să cunoască ceea ce-i place şi-i drag, ori creaţia nu se poate concepe decât în legătură cu plăcerea şi jocul, cu libertatea şi atracţia [21]. Istoria marilor creaţii şi dezvoltarea culturilor ne arată că acestea au fost legate pretutindeni cu iubirea de cunoaştere, cu acea *joie de connaître* despre care vorbesc francezii. Nu există personalitate spirituală care să nu simtă în sine acest Eros. Toate problemele mari, spunea Nietzsche, cer neapărat o mare pasiune, *o mare iubire*. Adevăratul cercetător nu abordează problemele sale cu o curiozitate aridă, uscată, ci ia poziţie faţă de ele. În ele găseşte dânsul „destinul său, chinul său, dar totodată şi cea mai mare fericire a sa” [22]. Profesorul care nu caută să trezească în sufletul studenţilor săi această forţă divină sau demonică nu putem spune că şi-a făcut datoria. El are misiunea de a deştepta din somnolenţă pe tinerii care-l ascultă, lui îi revine sarcina de a pune în mişcare forţele spirituale, îndrumând către scopuri ideale sufletele dornice de a găsi un rost al vieţii lor. Prelegerea şi seminarul sunt mijloacele imediate care îi stau la îndemână şi care nu trebuie socotite numai ca simple obligaţii impuse de lege.

Aspectul tineretului universitar

Aşa ar trebui să fie universitatea, aşa ar trebui să activeze profesorii şi studenţii şi aşa ar trebui să se comporte ei. Aşa ar fi normal, dar, din nenorocire, realitatea e alta şi… e tristă. Tocmai acest lucru mă făcea să mă întreb cu îngrijorare, de la început, dacă studenţii sunt în situaţia sufletească şi morală de a avea preocupări pur ştiinţifice şi dacă nu cumva utilul imediat, precum şi neliniştea vremilor în care trăim îi stăpâneşte complet, absorbindu-le toate aspiraţiile şi toate forţele lor de muncă.

Odinioară, tineretul universitar studios părea că nu trăieşte viaţa reală, ci o viaţă oarecum artificială, în orice caz contrafăcută prin prisma cărţilor studiate. De aceea, el era detaşat în oarecare măsură de frământările zilnice şi departe de zbuciumul vieţii publice. Numai în cazuri grave şi excepţionale se amesteca în vâltoarea luptelor politice, dar atunci era purtătorul unor idei care însufleţeau unanimitatea unui popor şi care priveau însăşi viaţa lui. Cum se prezintă însă tineretul de azi în genere, indiferent de cultura lui ? Ce fizionomie are generaţia nouă şi de ce s-a schimbat atitudinea ei din trecut ?

De altminteri, părerile asupra tineretului în genere sunt împărţite, căci pe când unii simpatizează cu mişcările sale, văzând în el reînnoirea unor speranţe pierdute, alţii sunt foarte severi şi deziluzionaţi de slaba pregătire a generaţiei noi, de la care se aşteaptă atât de mult, dar care, după manifestările de până acum, nu se arată la înălţimea cerută. Într-adevăr, criza economică în care se zbat popoarele, suferinţa

20. A se vedea mitul lui Eros în *Symposion*.
21. Max Scheler, *Moralia*, Leipzig, 1923.
22. Fr. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, II. Aufl., p. 345.

prelungită a războiului, marile prefaceri politice, toate au produs dezorientare şi neîncredere, fie în regimul politic, fie în conducători. În asemenea împrejurări, critica vie făcută de tineret a găsit teren prielnic, trezind simpatie şi nădejdi noi. Pe de altă parte însă, unele manifestări violente şi dezordonate, care semănau anarhia mai ales în momentul în care aşezarea vechilor state era ameninţată, au dat naştere îngrijorării şi unei severe condamnări a generaţiei noi. Încât sunt explicabile ambele atitudini faţă de tineretul intelectual de astăzi.

Întotdeauna intelectualii, în special tinerii intelectuali, au jucat roluri importante în diferite mişcări sociale, dacă nu direct prin acţiunea lor, cel puţin prin produsele pline de avânt ale spiritului lor. Şi e firesc să fie aşa, pentru că intelectualul, prin esenţa sa, mai puţin influenţat de impresiile sensibile momentane şi stăpânit de reflecţie, are un orizont mai larg şi mai clar. Indiferent de situaţia sa socială, adevăratul intelectual are o autonomie spirituală care îi impune anumite atitudini. Şi chiar dacă de multe ori nu se poate revolta cu fapta în contra stării pe care o condamnă, conştiinţa sa se revoltă[23]. De altminteri, în structura vieţii sufleteşti revolta este un element caracteristic al tinereţii. E revolta juvenilă în contra oricărui fel de autoritate, fie ea familială, fie şcolară sau poliţienească. Mama, care-l tratează drept copil, tatăl, care are atitudine autoritară, profesorul, care-i cere supunere, tradiţia, care-i îngrădeşte felul de conduită, regulile şi convenienţele sociale, care îi împiedică expansiunea controlată a persoanei sale, totul îl revoltă pe tânăr[24]. În toate revoluţiile mari, tinerii intelectuali au avut partea lor de acţiune. Astfel, la 1830 şi la 1848, studenţii francezi au format legiuni revoluţionare pentru a apăra libertăţile republicane, iar studenţii ruşi au fost revoluţionari permanenţi, care au organizat, pe toate căile posibile, lupta pentru doborârea ţarismului. În mişcările naţionaliste din prima jumătate a secolului XIX, tinerii din toată Europa, inspirându-se în timpul studiilor lor în Franţa din realităţile şi ideile de acolo, făureau ideologia liberatoare a naţiunilor cărora aparţineau.

Nu e mai puţin adevărat însă că adeseori intelectualii, indiferent de vârsta lor, au fost bănuiţi şi depreciaţi în luptele mari ale maselor populare, pentru motivul că n-au inspirat încredere. În special în mişcările de revendicare socială ale claselor muncitoreşti, mulţi intelectuali au fost suspectaţi. Şi chiar atunci când ei participau în mod activ, se explica atitudinea lor ca fiind produsul unui resentiment sau al unui interes, în nici un caz al unei credinţe sincere şi dezinteresate. **W. Sombart**, ocupându-se de originea psihologică a socialismului proletar, stabileşte două categorii de gânditori şi luptători socialişti, şi anume: unii dintre ei de provenienţă proletară, deci direct interesaţi, iar alţii burghezi declasaţi, cu cariera sfărâmată, nişte bieţi „privatdocenţi”[25]. Chiar dacă aceşti intelectuali au aparţinut altădată unor clase sociale diferite, soarta lor asemănătoare însă i-a unit laolaltă şi i-a făcut socialişti. Astfel, **S. Simon**, aristocrat prin naştere, a sărăcit prin risipă, **Fourier** a pierdut la vârsta de 21 de ani toată averea în speculaţii nenorocite, **Hesse** şi **Lassale** au fost burghezi declasaţi şi fără succes în carieră, **Cabet** a pierdut postul de guvernator al Corsicii, iar **Karl Marx** nu a reuşit în aspiraţiile sale academice[26]. Aceste insuccese în viaţă le-au dezvoltat în suflet o dispoziţie duşmănoasă faţă de societate, au trezit în ei un puternic resentiment, făcându-i să-şi îndrepte toate forţele lor în contra societăţii, de ale cărei favoruri nu s-au bucurat.

23. Hendrik de Man, *Die sozialistische Idee*, Jena, 1933.
24. Maurice Debesse, *La Crise d'originalité juvénile*, Paris, 1936.
25. Werner Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, Bd. I, Jena, 1924, p. 75.
26. *Ibidem*.

Desigur că resentimentul provocat de suferinţe personale sau de o intensă refulare a dorinţelor şi aspiraţiilor poate determina nu numai atitudinea practică, ci şi concepţia teoretică a unui intelectual. **Nietzsche** a formulat morala supraomului, care trece peste cei slabi, care nu ştie ce e mila, care se afirmă prin puterea sa de viaţă şi dorinţa de putere, el, care era slab şi suferind. Nietzsche a întruchipat în supraom ceea ce ar fi dorit pentru el, dar i-a lipsit lui. Cu toate acestea, nu putem explica atitudinea şi concepţia intelectualului numai prin resentiment sau prin interes personal, cum susţine Sombart. Ar fi prea egoist, prea urât, prea puţin măgulitor pentru valoarea conştiinţei şi gândirii umane ! Dar, în afară de această consideraţie, avem exemple concludente care dovedesc contrariul.

Dacă ne referim numai la mişcările sociale din Rusia ţaristă, constatăm că protagoniştii lor erau de regulă intelectuali şi că aşa-numita *inteligenţă revoluţionară* cuprindea membri din toate categoriile sociale, mulţi din nobilime, şi nu declasaţi sau fără succes în cariera lor. Ceea ce îi ţinea pe toţi aceştia legaţi laolaltă era o ideologie, *o comunitate de ideal*.

Fără îndoială că intelectualul care s-a ridicat dintr-o anumită clasă va lupta din toate puterile pentru clasa sa originară, dacă gândirea şi conştiinţa sa îl vor îndemna la aceasta şi poate că va fi mai impetuos decât acela în care vorbeşte numai convingerea intelectuală. În genere însă, intelectualii n-au format niciodată o clasă aparte, nici n-au coincis cu o anumită clasă din cele existente, chiar dacă s-au ridicat în trecut până la nobleţe sau până la demnităţile cele mai înalte în prezent. Ei s-au împărţit după ideologii între toate celelalte clase sociale, neavând nici un fel de organizare, cu excepţia câtorva profesiuni intelectuale. Intelectualul însă poate răscoli şi frământa orice clasă socială, pentru că puterea lui, indiferent de avere sau rang, stă în inteligenţa şi în simţirea lui, cum zice Michels.

Ed. Berth vorbeşte cu neîncredere despre intelectuali, tocmai pentru faptul că ei n-au o conştiinţă oarecum organică de legătura cu o clasă socială [27]. Fără a analiza acum toate motivele care determină atitudinea socială şi politică a intelectualilor şi trecând peste diferitele forme intermediare, putem distinge două tipuri de militanţi : *interesaţi* şi *misionari* [28]. Primii sunt avocaţi plătiţi ai unor cauze mereu noi, oameni a căror atitudine nu-şi are izvorul în spiritul, ci în interesul lor egoist şi îngust. De aceea, nici una din acţiunile lor nu rezultă din vreo credinţă şi convingere sinceră şi nimeni nu se poate sprijini pe cuvântul şi pe statornicia lor. **Renan** scuza schimbarea părerilor, dar presupunea întotdeauna buna-credinţă. Unde este progres trebuie să fie şi schimbare, zicea el, de aceea progresul minţii aduce schimbarea părerilor. „Nimic nu este mai neschimbător decât nulitatea, care nu vede decât o faţă a lucrurilor", iar „mijlocul de a nu te schimba este de a nu gândi" [29], zicea el, referindu-se de bună seamă la evoluţia concepţiilor unui gânditor sau unui om politic. Valoarea morală a schimbării de atitudine politică depinde însă întotdeauna de motivul care o determină şi de modul cum se efectuează ea. Inteligenţa poate găsi justificări pentru orice fel de atitudine şi schimbare, dar nu trebuie să uităm că şi sofiştii aveau explicare gata pentru orice lucru. Intelectualii din a doua categorie sunt determinaţi întotdeauna de o necesitate sufletească. Ei înţeleg să întrebuinţeze capitalul lor de cultură pentru societate şi reacţionează uneori chiar impetuos pentru realizarea idealului lor social.

---

27. Ed. Berth, *Les Méfaits des Intellectuels*.
28. Robert Michels, *Historisch-Kritische Untersuchungen zum politischen Verhalten der Intellektuellen*, in „Schmollers Jahrbuch", 1933.
29. E. Renan, *L'avenir de la science*, p. 62.

Intelectualii nu sunt şi nu pot fi o *categorie economico-socială*, ci ei trebuie să constituie o *categorie etico-socială*, cum observă atât de just **Tugan-Baranovski**, în studiul său *Inteligenţă şi socialism*. Adevăratul intelectual, acela al cărui suflet este frământat de idee şi a cărui menire este de a ţine mereu strălucitoare flacăra nestinsă a spiritului, acela se consumă chiar trupeşte în lupta pentru un gând, acela simte o chemare căreia îi urmează ca un fanatic. Din nenorocire, azi pseudo-intelectualii, posesori ai unor diplome, mânuitori abili ai cuvântului uneori, dar suflete sterpe şi minţi obtuze, lachei ai reclamei şi slugi ale celor care deţin puterea de comandă, aceştia servesc drept model de conducători sau cu pretenţie de conducători. Din cauza lor poate apărea justificat dispreţul unora faţă de „nelegiuirile intelectualilor" din zilele noastre. Aceştia sunt exemplul şi modelul pe care tineretul nostru îl are înaintea sa, încât nu e greu de explicat de ce generaţia nouă prezintă unele caractere îngrijorătoare.

Care este structura generaţiei noi de azi şi ce caractere specifice prezintă dânsa ?

Observând mişcările sociale ale tinerilor, Günther constată că ei prezintă foarte mari diferenţe între dânşii ; de aceea, când vorbim despre tineret, trebuie să ne gândim că propriu-zis nu avem de-a face cu *un* tineret, cu *o* ideologie a lui, căci în fiecare ţară există un anumit tineret, cu mentalitatea lui specială, determinată de starea socială de acolo. Ba chiar în una şi aceeaşi ţară generaţia nouă nu are un aspect omogen, întrucât există curente care se ciocnesc şi tendinţe care se contrazic. Şi totuşi sunt unele fenomene şi trăsături caracteristice comune tinerilor din toate ţările. Astfel, în toate părţile, tineretul îşi reclamă acum dreptul său în politică, deoarece cei mai bătrâni nu mai inspiră nici o încredere. Asistăm la o ofensivă a tinerilor, indiferent de concepţia pe care au îmbrăţişat-o, în contra vechilor conducători, care sunt acuzaţi fie că n-au ştiut cum să înlăture războiul mondial, cu consecinţele sale dureroase, fie că nu pot să construiască o nouă societate, în care nemulţumirea să nu mai fie starea permanentă şi izvorul tuturor tendinţelor de dezagregare. Şi într-un caz şi într-altul, vechii conducători rămân acuzaţi şi condamnaţi atât de tinerii adepţi ai concepţiilor de dreapta, cât şi de cei înglobaţi în mişcările de stânga. Vremile sunt prea grele pentru forţa bătrânilor şi puterea lor de adaptare la noile împrejurări prea mică, cred tinerii.

O primă constatare, pe care o poate face uşor oricine observă generaţia nouă, este că tineretul se manifestă acum activ, viu şi chiar violent în viaţa socială şi politică. La îndrăzneala de concepţie, tinerii intelectuali adaugă acum forţa agresivă şi tendinţa de a silui convingerea altora. Tipul intelectualului de odinioară, care căuta pacea în iubirea largă de oameni şi repausul într-o puternică credinţă teoretică, a făcut loc astăzi tânărului înfrigurat de activitate şi mânat de impulsul unei dorinţe, a cărei realizare o urmăreşte din răsputeri. În alte vremi mai liniştite, tinerii aveau fiecare „ideea" lor, pe care o frământau, adeseori neclară şi misterioasă, dar din care ei îşi trăgeau puterea de visare şi de conduită, iar când erau în suferinţă şi îndoială îşi îndreptau energia lor către iubire, iubire de persoane sau de altceva. Şi dacă lăsau uneori impresia dezordinii, a nebuniei, poate că însăşi dorinţa de o altă ordine îi îndemna către aceasta. **Julien Bonnecase**, profesor la Facultatea de Drept din Bordeaux, vorbind despre studentul din anul 1900, spune că acesta avea şi el o mistică, adică o credinţă într-un ideal care se va realiza prin forţe nevăzute, *o mistică romantică*. Toate celelalte forme de mistică îl lăsau indiferent. El nu voia să fie un moralist şi nici un exemplu pentru nimeni, *deşi avea o conduită din cele mai corecte*. Studentului din anul 1900, care juca din când în când bridge sau se juca de-a bătaia, de-a căsătoria, îi opune profesorul din Bordeaux pe studentul din anul 2000, care

reprezintă de fapt pe cel din prezent şi care se joacă de-a morala, de-a filosofia, de-a religia şi mai ales de-a politica [30]. În locul visului şi utopiei de altădată, tineretul de azi manifestă vădite înclinaţii practice şi uneori chiar dorinţa de înfăptuire. Tineretul este neliniştit şi din cauza crizei – trebuie s-o recunoaştem –, căci el nu mai poate prevedea nimic pentru viitor, speranţele i se năruie treptat. De aceea caută necontenit ceva nou şi se avântă în viaţa publică.

De altminteri, activismul generaţiei noi se prezintă sub forme care, deşi foarte bine distincte, uneori sunt confundate de o parte a opiniei publice. E vorba de *aspectul negativ* şi de cel *pozitiv* în manifestările tineretului [31]. Antisemitismul hitlerist, antiliberalismul italian, antiburghezismul rusesc îmbracă forme violente, distrugătoare, în lupta pe care o dau tinerii. Sunt forme de reacţiune necruţătoare, fără milă şi... ceea ce e mai ciudat, fără nici un pic de generozitate, cum firesc ar fi să ne aşteptăm de la tineret.

În unele ţări însă, generaţia nouă depune într-adevăr şi muncă pozitivă pentru realizarea pe teren a ideologiei sale. Vom cita astfel avântul comsomolilor ruşi pentru industrializarea statului sovietic şi realizarea planurilor cincinale, precum şi munca pe teren a unor organizaţii tinereşti din Germania de azi. Încercarea de orientare a tinerilor de acum corespunde perfect oscilaţiilor şi transformărilor economico-sociale. Înainte de anul 1914, când domina capitalismul, la adăpostul liberalismului garant al drepturilor absolute ale individului şi al concurenţei dintre indivizi, sub toate formele ei, a apărut ca un fel de reacţiune în contra exceselor acestui capitalism o puternică mişcare a muncitorilor. În acea epocă, se constată mai în toate ţările o activitate de organizare a partidelor socialiste şi de disciplinare conştientă a păturii muncitoreşti, ceea ce lăsa impresia unui foarte nestabil echilibru social şi trezea o vie nelinişte. Atunci se accentua pe fiecare zi curentul de stânga, care atrăgea pe tineri. Foarte mulţi erau socialişti. Avem în acel timp un tineret muncitoresc socialist. Dar chiar la intelectualii tineri, indiferent de clasa din care făceau parte părinţii lor, era un fel de modă socialismul.

Mai târziu, războiul, cu tot cortegiul său de consecinţe, a zdruncinat şi mai mult încrederea în echilibrul social existent, dând naştere unor convingeri mult mai dinamice, care s-au altoit pe suferinţă şi care au impus astfel nevoia unor urgente modificări în organizarea socială. De data aceasta, lupta s-a accentuat, căci forţele capitalismului ameninţat s-au organizat, putând să înfrunte şi să doboare în multe ţări curentele de stânga, care au păcătuit uneori prin excese fără rost şi fără rezultat. În această luptă dintre două lumi, una care vrea să trăiască în vechea ei organizare şi alta care nu are încă fiinţă decât în ideologie, intelectualii au căutat să se orienteze, să-şi fixeze o anumită atitudine. De aici a rezultat o despărţire a lor în două tabere opuse, unii cu credinţa în democraţie şi libertate, iar alţii în dictatură şi rasism. În această atmosferă sumbră, plină de neîncredere, tinerii au pretenţia de a vedea clar, de a înţelege şi de a contribui la noua aşezare a lucrurilor. Toate statele sunt într-o frământare necontenită, nemulţumirea creşte, vindecarea relelor se face încet, remediile sunt necomplete. Şi cum de obicei, în toate crizele mari, lumea a dat vina pe stat şi organizarea lui, tot aşa şi în zilele noastre, organizarea politică a societăţii este ţapul ispăşitor. De aceea apar acum tot felul de concepţii şi sisteme care tind să înlocuiască regimul în fiinţă. Iar luptele dintre reprezentanţii lor devin din ce în ce mai acerbe.

---

30. Julien Bonnecase, *L'étudiant de l'aube nouvelle. Sa mystique*, Bordeaux, 1936.
31. E. Günther-Gründel, *Die Sendung der jungen Generation*, München, 1932.

Generaţia nouă ia parte la toate aceste frământări sociale, vede haosul şi adeseori lipsa de moralitate, de aceea suspectează chiar şi ceea ce ar trebui să impună respect, încercând în acest interregn moral să se situeze într-o poziţie specială *proprie* ei. Într-adevăr, morala obişnuită a trecutului le apare tinerilor ca ceva perimat, pe care ar vrea să-l înlocuiască prin altă morală, care să corespundă mai bine sufletului lor, prin forme şi adevăruri noi, pe care să le impună şi celor bătrâni, fiind convinşi că „fiecare epocă pune oamenilor săi probleme noi"[32], pe care aceştia trebuie să le rezolve dacă nu vor să cadă striviţi sub greutatea lor.

În veacul trecut, liberalismul individualist, proclamând valoarea drepturilor omului, entuziasma tot ceea ce era tânăr şi idealist. Astăzi însă ideea comunităţii sociale este pe primul plan. Mentalitatea contemporană recunoaşte că respectul omului şi al valorilor pe care le creează dânsul alcătuiesc temeiul oricărei civilizaţii şi culturi durabile, dar nu face din individ un fetiş, ci îl încadrează în grup, considerându-l ca un instrument al scopurilor superioare ale societăţii. Aceasta în statul politic naţional şi naţionalist, întocmai ca şi în cel comunist.

Elementele componente ale tineretului

Tineretul de azi are o origine şi o compoziţie variate, deşi caracterele şi preocupările lui sunt foarte asemănătoare. Într-adevăr, nu toţi cei ce sunt contemporani formează o generaţie, căci pe lângă diferenţele de mentalitate dintre indivizi, pot fi şi diferenţe mari de vârstă – şi oricât de mică însemnătate ar avea elementul biologic pentru ideea de generaţie, nu putem face totuşi abstracţie de dânsul. De aceea, trebuie să cercetăm straturile care formează generaţia nouă, căci ea cuprinde tineri de provenienţă diferită şi cu variaţii sensibile de vârstă. **Günther**, în interesanta lui lucrare despre generaţia nouă, deosebeşte trei elemente componente ale acestei generaţii, şi anume: în primul rând, foştii luptători de pe front, apoi tinerii adolescenţi din timpul războiului şi, în sfârşit, minorii de după război[33]. Toţi aceştia, abstracţie făcând de diferenţa lor de vârstă, prezintă aceeaşi nelinişte crescândă în acţiune şi aceeaşi duritate neobişnuită în manifestări, care îi deosebesc de ceilalţi oameni din alte generaţii. Să vedem cum se explică aceste trăsături caracteristice şi datorită căror cauze stă în faţa noastră un tineret nou, pe care-l simţim mult deosebit de noi.

Cel dintâi element: tinerii întorşi de pe front acasă nu au revenit la vreo situaţie definită, pentru că ei nu-şi formaseră încă nici o carieră, ci ei au trebuit să o înceapă de la capăt. Criza economică i-a lovit deci de la început în faţă, punându-i în penibila poziţie de a lupta contra mecanismului economic care-i zdrobea. Izbindu-se la fiece pas de greutăţi şi observând enormele dificultăţi ivite după război, în sufletele lor a încolţit dorinţa de a schimba structura societăţii actuale şi atunci au început a activa pe teren politic. Respinşi din multe părţi, sufletele lor s-au închis pentru generozitate şi milă.

Intelectualii se vedeau excluşi de la rolul lor firesc de a constitui elita conducătoare în societate, fiind ameninţaţi cu declasarea, şi aceasta datorită nu vreunei deficienţe a lor, ci defectuozităţii mecanismului social. În asemenea condiţii, aceşti tineri au intrat în lupta politică, urmând diferite direcţii, după ţări. Astfel, în Italia ei s-au grupat în „Fasci dei Combatenti", punându-se în serviciul lui Mussolini

32. *Ibidem*.
33. *Ibidem*.

pentru realizarea fascismului anti-democratic şi anti-parlamentar [34], în Germania au intrat în mişcarea socialistă republicană, pentru ca mai în urmă să se lase înflăcăraţi de ideea revanşei germane şi a revizuirii tratatelor de pace, devenind naţional-socialişti, iar în Rusia au îmbrăţişat bolşevismul. Prin urmare, problema destinului lor personal, periclitat în noua societate, i-a făcut pe aceşti tineri să privească societatea cu alţi ochi şi cu alte gânduri, mai îndrăzneţe şi mai neobişnuite.

Cel de-al doilea element: tinerii adolescenţi din timpul războiului au şi ei o problematică practică a generaţiei, poate chiar mai mult decât primii, căci în faţa lor se ridică foarte multe greutăţi când e vorba de a-şi fixa un loc în angrenajul social. Din această cauză cer ei cu disperare să li se uşureze lupta pentru trai, de aici şi tendinţa xenofobă atât de accentuată şi afirmarea necontenită a nevoii de naţionalizare în toate direcţiile şi domeniile de activitate.

După război, în special, se constată o mare aglomerare a tinerilor în universităţi şi către studii superioare. Criza economică a paralizat activitatea, închizând multe drumuri practice pentru tineret, de aceea el s-a îndreptat către universităţi, crezând că prin titluri superioare va avea la dispoziţie mai multe debuşeuri. Este interesant de observat faptul că în ţările cu veche tradiţie şi unde fiecare profesiune numără mai multe generaţii succesive, astăzi copiii nu mai îmbrăţişează cariera sau profesiunea părinţilor. De pildă, mai înainte erau familii întregi de preoţi, de avocaţi sau de doctori, constituindu-se o adevărată tradiţie familială în direcţia acestor profesiuni. Şi tot aşa în ceea ce priveşte comerţul şi meseriile. În toate ţările de mare industrie şi comerţ, mai înainte copiii, după ce îşi însuşeau instrucţia tehnică şi comercială necesară, preluau conducerea afacerilor, stabilind astfel continuitatea firmelor şi tradiţia lor. Acum însă ei nu mai simt chemarea şi plăcerea de a continua profesiunea părinţilor. Universitatea, care pare a da un fel de nobleţe, atrage şi pe aceia care ar avea legături cu profesiunile practice [35]. Politica de dezvoltare a şcolii după război a fost poate greşit înţeleasă, iar nevoia de a ocupa funcţiile rămase libere a îndrumat pe foarte mulţi către instituţii de studiu teoretic. Aşa se explică creşterea exorbitantă a numărului de studenţi mai în toate ţările. În Germania, în anul 1932, erau 140.000 studenţi, în Franţa 82.700, iar în Statele Unite statistica arăta încă din anul 1927 cifra de 775.000. Chiar în ţara noastră, la o populaţie de mai puţin de 20.000.000 locuitori, am avut în anul 1932 respectabilul contingent de 36.112 studenţi, din care 23.000 numai în Bucureşti.

Se înţelege că acest aflux către universităţi şi profesiuni liberale a avut ca urmare o supraproducţie de titraţi, o concurenţă aprigă între ei pentru stabilirea unei poziţii convenabile în societate şi, fatal,... şomajul. De aceea s-a spus, cu drept cuvânt, că universităţile au devenit acum adevărate „săli de aşteptare ale şomajului” [36]. Problema aceasta a studenţilor şi a titraţilor şi-a pierdut caracterul ei iniţial *pur academic*, devenind acum o adevărată *problemă politică*, deoarece şomajul ameninţător agită spectrul răsturnării ordinii sociale [37]. Până şi în profesiunile cu caracter practic se constată existenţa şomajului, rezultat direct al crizei, căci ingineri, chimişti, electricieni n-au de lucru sau sunt nevoiţi să primească situaţii inferioare titlurilor şi pregătirii lor, cu riscul de a se declasa. Fără a intra în discuţia acestei probleme, care merită însă o serioasă analiză, citez numai două exemple: în

34. Robert Michels, *Sozialismus und Faszismus in Italien*, München, 1925.
35. Robert Michels, *Umschichtungen in den herrschenden Klassen nach dem Kriege*, Stuttgart-Berlin, 1934.
36. Victor Roussot, *Les travailleurs intellectuels devant le droit social et la crise*, Paris, 1934.
37. Reinhold Schairer, *Die akademische Berufsnot,* Jena, 1932, p. 68.

Germania, în anul 1932, oferta de posturi pentru chimişti scăzuse cu 30%, pe când cererea crescuse cu 41%, iar în Elveţia, pentru 15 locuri vacante de ingineri, s-au înregistrat 472 de petiţii [38]. Dacă şomajul lucrătorilor este în uşoară scădere acum faţă de anii 1932 şi 1933, nu se poate spune acelaşi lucru şi despre şomajul intelectualilor [39].

Diferitele soluţii care s-au propus n-au remediat acest rău până în momentul de faţă. S-a ajuns chiar la ideea limitării numărului de studenţi care trebuie primiţi în universităţi, la aşa-numitul *numerus clausus*, la malthusianismul intelectual. Astfel, în Ungaria, mai ales din cauza unor preocupări politice, s-a stabilit că 9/10 din totalul locurilor să fie rezervat studenţilor unguri băştinaşi, iar în Germania, legea de la 25 martie 1933, care se ocupa de suprapopularea şcolilor secundare, se extinde şi în învăţământul superior, stabilindu-se pentru anul 1934 un număr de 15.000 studenţi care pot fi primiţi în primul an de studii, repartizaţi pe provincii [40]. În acelaşi timp, s-a stabilit acolo, conform concepţiei politice dominante acum, proporţia de 1,5% locuri pentru studenţii nonarieni pentru întreaga ţară, excluzându-se totodată toţi studenţii cu convingeri marxiste. Soluţia aceasta, care restrânge numărul studenţilor, e cea mai puţin potrivită, pentru că ea denotă o greşită şi primejdioasă concepţie despre universitate. Desigur că statul, pentru împlinirea nevoilor sale, face apel la instituţiile de cultură, pe care le întemeiază şi susţine, şi ele sunt datoare să răspundă cererilor, dar de aici nu se poate deduce că învăţătura serveşte numai pentru pregătirea de funcţionari. La cultură trebuie să aibă acces oricine, cât mai mulţi – statul nu are a se teme de lumină, ci de întuneric. Universitatea nu creează însă drepturi inexorabile la funcţie, ci ea dă titluri, care dovedesc pregătirea absolvenţilor în diferite domenii de cunoaştere. Atât. Prin urmare, prin şcolile sale, statul nu contractează obligaţia de a numi în funcţii pe absolvenţii lor. Desigur, e nevoie de o severă selecţie a studenţilor, dar nu pentru a-i împiedica de a veni la universitate, ci pentru a recruta cât mai bine pregătite elemente.

Toate acestea arată clar situaţia precară şi descurajantă a celui de-al doilea strat component al tineretului actual, care şi el are motivele sale speciale de a se ridica în contra ordinii sociale existente.

În sfârşit, nu trebuie să pierdem din vedere nici copiii războiului, adolescenţii de astăzi. Ei sunt aceia care inspiră cea mai mare îngrijorare, căci pregătirea culturală şi conduita lor morală constituie pentru noi un mare semn de întrebare. De altminteri, ei au şi o tară congenitală, de care nu sunt vinovaţi, dar care apasă greu asupra lor. Ei sunt concepuţi şi născuţi în febra şi enervarea războiului, în acea atmosferă când nu mai exista nimic normal. Aceste elemente, atât de variate, constituie generaţia nouă de acum, care vrea să preia conducerea din mâna celor mai în vârstă pentru a rezolva problematica lor specială şi a realiza noua lor ideologie.

Tineretul a avut întotdeauna înclinaţii şi preferinţe pentru anumite ideologii sociale, dar niciodată n-a intrat în activitate ca masă, aşa cum se manifestă astăzi. Chiar adolescenţii, despre care **Renan** spunea că reprezintă „vârsta capricioasă şi fantastică prin care se separă farmecul copilăriei de raţiunea omului matur", au început a se agita în unele ţări, unde de altminteri sunt încurajaţi în mişcările lor.

---

38. Victor Roussot, *op. cit.*
39. A se vedea „Revue de la situation économique mondiale en 1933-34", publicată de Société des Nations, Genève, 1934, pp. 184-191.
40. Paul Westhof, *Schulgestaltung und Schulverwaltung. Bildung und Erziehung*, 1934, Heft. I.

Aceşti adolescenţi, care nu sunt nici copii, dar nici tineri propriu-zişi, au început să cunoască prea devreme viaţa sub toate formele ei, de aceea ei nu pot avea măsură în nimic şi alunecă uşor pe o pantă periculoasă. Din cauză că se ataşează repede de persoane şi se entuziasmează tot aşa de repede de idei, pe care de multe ori nu le pot înţelege în totul, ei sunt în stare să facă tot felul de fapte necugetate.

Împrejurările sociale şi economice, precum şi situaţia specială în care se găseşte tineretul de acum i-au dat prilej să se avânte cu toată vigoarea în viaţa politică. Forţa, care începe a se manifesta o dată cu pubertatea, e în toată dezvoltarea sa la tânăr şi nu arareori ea este izvor inconştient de revoltă faţă de ideea de autoritate socială. Trebuinţa de libertate şi de expansiune îi dă tânărului impresia că orice autoritate care îi reglementează manifestările comite un atentat în contra persoanei sale. Câţi dintre noi n-au simţit la fel în trecutul lor şi nu s-au entuziasmat odinioară citind pe Bakunin ! Şi e firesc să fie aşa, pentru că tineretul ia o atitudine emoţională faţă de problemele politice şi, în consecinţă, se înflăcărează pentru valori ideale, de multe ori fără posibilitate de realizare.

Programele tinereşti, observă **Spranger**, au întotdeauna un caracter radical şi fanatic, iar ideologia lor o pronunţată nuanţă universalistă. Tinereţea, care are în sine germenul unei spiritualităţi noi, nu-şi dă seama însă că ea este numai „o potenţă dinamică”, nu şi o „energie politică” [41], că ideile sale pot deveni pentru moment forţe, dar nu întotdeauna realităţi. Idealismul primei tinereţi este un fel de încântare spirituală, în care apar tot felul de idei, unele complet desfăcute de orice contact cu realitatea, dar care se ciocnesc, se înlocuiesc sau se amestecă laolaltă, formând un mozaic în care se recunoaşte perfect starea emoţională a tânărului. Tânărul vrea să fie ascultat, să-şi impună ideile, să schimbe realitatea, căci simte într-însul torente de forţă care i-ar permite să se împotrivească oricui – de aici îndrăzneala nu arareori ofensatoare a tinerilor. Omul matur însă îşi dă seama că cine vrea să conducă un grup de oameni trebuie mai întâi să adopte el ceva din spiritul grupului, pentru a putea să-i impună apoi treptat şi pe nesimţite idealul său propriu. În vederea unor astfel de realizări se cere pregătire, cunoaşterea adâncită a lucrurilor, experienţă – or, toate acestea necesită fireşte o durată oarecare de timp. Cu o astfel de psihologie a pornit tineretul de acum vijelios la lupta politică, îmbrăţişând diferite ideologii. El şi-a asimilat însă complet încrederea în puterea minorităţilor îndrăzneţe, care pot constrânge mulţimile la anumite acţiuni pe care le doreşte el. Această idee originară sindicalismului anti-naţionalist o găsim adoptată şi de partizanii concepţiilor naţionalitare şi integral naţionaliste.

Deşi tinerii, prin firea lor, nu prea au plăcere de a se supune unei discipline, din care cauză se organizează mai greu, totuşi astăzi ei sunt înglobaţi în nişte organizaţii asemenea celor milităreşti, supunându-se fără murmur legilor şi poruncilor organizaţiilor lor.

Este adevărat că li se face şi o susţinută educaţie politică în acest sens. Mai mult încă, în această epocă de pregătire şi de organizare a tineretului, se întrebuinţează în mare măsură elemente mistice, ceremonial romantic, care desigur izbesc imaginaţia şi impresionează pe tineri. Jurământul pe „săculeţul de pământ”, pe „sabie şi evanghelie”, în mijlocul unor ruine sau noaptea în odăi cu ferestrele acoperite sunt de natură să învăluie tendinţa urmărită în o doză de mister, care convine admirabil firii tinereşti. În toate ţările se procedează la fel, bineînţeles cu mici variante. Dar unde organizarea tineretului a luat un deosebit avânt este în Italia. Acolo chiar copiii

---

41. Eduard Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig, 1924, p. 219.

între 8 şi 14 ani sunt grupaţi în organizaţia numită *Balila*, iar de la 14 la 18 ani ei devin *Avanguardisti*, dobândind educaţie aproape militară. Tinerii care au împlinit 18 ani intră în „Fasci Giovanile di Combattimenti”, fiind înscrişi ca membri în partidul fascist. Sub formulele „cartea şi sabia”, „rugăciunea şi lupta”, pe care le utilizează fascismul, se ascund în realitate principiile de educaţie ale tineretului italian de acum.

Tineretul naţional-socialist din Germania are aceeaşi direcţie de gândire politică şi aceleaşi metode de lucru, cu adaosul unui element nou, anume *antisemitismul*. Ideea purităţii rasei şi a superiorităţii sângelui german, predicată de **Hitler**, unită cu dorinţa de revanşă şi revizuire a tratatelor de pace, a atras pe tineri, care s-au organizat în batalioane de asalt şi au impus Reich-ului guvernarea hitleristă.

Şi dacă ne îndreptăm privirea către o ţară cu o organizaţie bazată pe principii diametral opuse, către comunismul rusesc, vom găsi aceeaşi organizaţie cvasimilitară, acelaşi avânt la tineretul grupat în asociaţia comunistă numită *Comsomol*. **Stalin**, în discursul său asupra planului cincinal de la 23 iunie 1931, a arătat că la baza acestui plan material stau considerente de ordin sufletesc, că realizarea planului nu se va putea face decât prin voinţa de a crea şi zelul de a lucra pe liniile trasate de dânsul. Prin urmare, întreaga problemă a bolşevismului a pus-o Stalin în funcţie de bolşevic [42]. La acest apel al lui Stalin a răspuns în primul rând comsomolul, care luptă cu îndârjire pentru înfăptuirea completă a ordinii comuniste, fiecare comsomolist considerându-se „nu ca un individ particular, ci ca un reprezentant al comsomolului întreg şi ca un model pentru restul tinerimii” [43]. Comsomolul are aproape şase milioane de membri, toţi tineri între 14 şi 23 ani, toţi fanatizaţi de programul şi metodele de luptă ale partidului comunist rus. Tineretul acesta joacă un rol foarte mare în Rusia, căci el reprezintă mentalitatea nouă, adaptată organizării comuniste a statului. Tinerii de vârsta lor nu au cunoscut viaţa din vremea capitalismului, nu s-au bucurat de plăcerile ei, deci nu au termen de comparaţie cu viaţa pe care o duc acum, nu au ce regreta din trecut. Şi nu trebuie să uităm că în Rusia de azi trăiesc aproape 100 milioane de tineri născuţi după anul 1905, deci de oameni care au apărut după revoluţia din acel an şi au trăit într-o epocă în care se frământau idei noi, alături de cei mai tineri, care n-au apucat alte vremi decât cele de astăzi.

Illya Ehrenburg a înfăţişat admirabil, în romanul său *Le 2-e jour de la création*, tipul comsomolistului posedat de munca pe care trebuie s-o presteze şi de scopul colectiv care trebuie realizat, adică industrializarea ţării şi traducerea în fapt a planului de cinci ani. Comsomolul devine un fel de forţă de sugestie, care antrenează la muncă, îmbărbătează pe cei obosiţi şi întăreşte pe cei slabi. Idealul social pe care şi l-au însuşit le dă tinerilor putere, trezeşte în ei simţul valorii lor şi, în plus, stârneşte ambiţia de a se arăta la înălţimea misiunii care li s-a încredinţat. În acelaşi timp, în sufletul lor s-au deşteptat la viaţă forţe noi, pe care mai înainte nu le bănuiau nici ei, anume dorinţe spirituale, dorinţa de a învăţa, de a se pregăti din punct de vedere ştiinţific. **Lenin**, la unul din congresele partidului comunist, a afirmat că cea dintâi datorie a tinerilor este să înveţe, pentru ca apoi să poată construi noua societate comunistă. Şi într-adevăr, tineretul învaţă acum în Rusia, căci erau acolo în anul 1936 un milion de studenţi, dintre care 400 de mii în universităţi şi 600 de mii în politehnici.

---

42. Klaus Mehnert, *La Jeunesse en Russie soviètique*, Paris, 1933.
43. *Idem*, p. 96.

Volodia, tipul de intelectual rafinat, visător, nu se poate adapta febrei muncitoare a comsomolistului, el nu poate concura la viaţă cu Petka Roykov, el reprezintă un tip trecut şi părăsit. Activismul acesta fanatic al tineretului are în el ceva mistic, asemănător religiei ruşilor de odinioară. De altminteri, firea poporului rus ne ajută să explicăm uşor acest nou misticism, care nu mai are ca obiect divinul, ci umanul. Un partizan al vechiului regim rus susţine că ruşii au fost întotdeauna bolşevici ca stare sufletească, deoarece idealurile, scopurile şi planurile lor au tins către Absolut. „Ei afirmă ceea ce nu se poate ajunge, neagă ceea ce e mijlociu, relativ şi urăsc sau dispreţuiesc compromisul" [44]. Urmărind un ideal absolut, ruşii au vrut să-şi modifice chiar viaţa după el, nu li s-a părut nimic hazardat şi imposibil. Relativul nu are valoare pentru ei, dar poate dobândi o valoare numai dacă este privit în raport cu Absolutul. Din empiric şi relativ ei au făcut o religie a Absolutului, de aici radicalismul concepţiilor lor politice, de aici fanatismul şi puterea de jertfă.

Oare **Tolstoi** nu şi-a părăsit casa şi familia, nu a rupt legăturile cu societatea lui, pentru a trăi viaţa aşa cum a visat-o el?

Iată, în mod fugitiv, câteva exemple care dovedesc mentalitatea nouă a tinerimii din zilele noastre şi care explică manifestările ei. Dacă ne oprim câteva momente şi asupra tineretului nostru românesc, pe care trebuie să-l înţelegem şi să-l călăuzim cu dragoste, constatăm că, din punct de vedere al formării sale, el nu se deosebeşte deloc de acela din alte părţi. Mi-e teamă însă că nivelul cultural şi pregătirea generală a tinerilor noştri nu sunt de acelaşi grad cu ale acelora din alte ţări. La noi, mişcările sociale şi politice ale tinerimii au fost începute de studenţi şi o bună bucată de vreme s-au mărginit numai la ei. Mai târziu însă, s-au amestecat cu ei tot felul de elemente, dintre care unele foarte dubioase. La noi, nu putem spune că avem de-a face cu o mişcare generală şi organizată a unei generaţii, cu toată aparenţa de organizare. E o mişcare despre care nu putem afirma că mai este studenţească, şi nici a tineretului.

În al doilea rând, apariţia unei conştiinţe politice în tineret nu a mers paralel cu pregătirea intelectuală şi ştiinţifică, ba încă la noi s-a afirmat aspectul negativ al luptei generaţiei noi. Nu vedem la tineri munca titanică a comsomoliştilor, iar sala de curs şi seminarul nu au viaţă tânără, care să soarbă ştiinţa, nu se simte un ideal cald de muncă spirituală, de încordare şi speranţă. Bineînţeles că ne referim la marea masă studenţească, lăsând la o parte onorabilele excepţii individuale. În afară de aceasta, din cauza lipsei de paralelism între rolul pe care-l revendică tineretul şi pregătirea culturală pe care o are, s-a născut *pretenţia*, care nu stă bine tinerilor. Naţionalismul tineresc de acum este foarte intransigent şi „câteodată chiar puţin creştin", cum observă profesorul **Ion Petrovici** [45], iar xenofobia a îmbrăcat la noi haina antisemitismului, fără a propune soluţii practice pentru rezolvarea chestiunii evreieşti.

Dacă ne coborâm ceva mai jos pe scara vârstei şi privim cele mai tinere elemente, constatăm o adevărată dezorganizare morală, groaznică şi îngrijorătoare pentru viitor. Crime comise de elevi de liceu, jafuri organizate în bande de adolescenţi, iată ceva neobişnuit şi foarte trist!

În ultimul timp s-a început şi în ţara noastră o organizare de stat a tineretului şcolar, denumită *Straja Ţării*. Scopul urmărit este distragerea adolescenţilor şi tinerilor de la mişcările politice cu caracter violent politic şi educarea lor în spirit naţional şi monarhic.

---

44. Karsavin, *Das religiöse Wesen des Bolschewismus*.
45. Ion Petrovici, *Ce que pense la jeunesse européenne. La Roumanie*, extras din „Revues des sciences politiques", 1928.

Din cele câteva exemple enumerate, am văzut că în alte ţări tineretul e capabil de eforturi puternice şi creatoare datorită unui ideal în care crede şi unei concepţii. De un *ideal pozitiv*, stărui în special asupra acestui caracter „pozitiv”, este nevoie şi la noi, căci negaţia poate dezlănţui forţe primitive, încătuşate de civilizaţie, dar nu poate trezi puteri creatoare durabile. Tinerii noştri trebuie să înţeleagă că forţa fără morală e absurdă şi revoltătoare, precum forţa fără pregătire şi pricepere este distrugătoare. Având conştiinţa existenţei lor reale, tinerii trebuie să privească cu înţelegere trecutul, care scapă puterii lor, dar în acelaşi timp să se uite cu încredere în viitor, care reprezintă domeniul posibilităţilor. În orice moment însă ei trebuie să fie stăpâniţi de *grijă*, de grija de a păstra ceea ce nu ei au creat şi de sentimentul răspunderii pentru ceea ce sunt chemaţi să înfăptuiască. Gânditorul german contemporan **Martin Heidegger** susţine că esenţa Existenţei este grija, *die Sorge* [46], frământarea care constituie mobilul tuturor formelor de realizare ale Existenţei. Ei bine, această nelinişte şi frământare spirituală superioară, transformată în grija de creaţie şi cultură, de realizare totală a posibilităţilor naţionale şi umane, trebuie să însufleţească tineretul. În acest scop, el trebuie să-şi dea seama că rostul lui este, înainte de a lua comanda, să asculte, iar generaţia conducătoare de acum nu trebuie să uite nici un moment că dreptul de a comanda implică răspundere, de aceea să se analizeze sufleteşte şi să-şi revizuiască conştiinţa, pentru a nu mai păcătui.

Studenţimea noastră, prinsă în vârtejul luptelor politice, având de înfruntat mizeria şi grija de un viitor nesigur, este, fără îndoială, abătută din calea ei normală şi îndepărtată de la studii şi de la ştiinţă. Dacă aceasta este situaţia, dacă vremea în care trăim e tulbure şi agitată şi dacă soarta materială a celor chemaţi să facă ştiinţă e atât de oscilantă şi nesigură, se mai poate vorbi în mod serios de preocupări ştiinţifice şi de avântul spiritualităţii ?

Soarta intelectualilor

Toată evoluţia omenirii ne arată că spiritul nu a putut fi înăbuşit niciodată şi de nimic. Oricât de apăsătoare a fost organizarea socială, oricât de vitrege au fost împrejurările, ştiinţa şi spiritualitatea au izbutit, mai curând sau mai târziu, să-şi impună creaţiile lor. Toată istoria umană este mărturia nedezminţită a acestui fapt. Forţa brutală poate cuceri, poate distruge vieţi omeneşti şi lucruri materiale, poate întârzia evoluţia, dar ea nu se poate menţine şi nu poate rezista puterii spiritului. Când încolţeşte în suflet germenul unei credinţe adevărate, nici o forţă din lume nu-i poate sta în cale. Ştiinţa şi credinţa vor domina lumea. Sunt, desigur, şi ştiinţe care se complac mai mult în linişte şi siguranţă, acelea pe care **Renan** le numea *umbratiles*, dar *ştiinţa* ca atare nu cunoaşte pacea şi beatitudinea lenei. Cele mai mari, mai valoroase şi originale creaţii au apărut în vremuri când se zămislea o nouă spiritualitate. De altfel, graniţele despărţitoare dintre evurile istorice, dintre epocile seculare nu sunt fenomenele materiale, nu sunt nici numai formele de organizare politică sau economică, ci ele constau din apariţia unei noi spiritualităţi, care pune capăt unei mentalităţi şi formelor ei de manifestare şi începe o altă serie evolutivă.

De ce să fim descurajaţi că epoca noastră prezintă simptome neobişnuite, condamnabile chiar din punct de vedere moral ? Nu descurajare, ci vigilenţă şi muncă. Desigur, trebuie să privim cu grijă aceste fenomene, pentru ca ele să nu degenereze, dar în nici un caz nu este motiv de disperare. Aşa se explică faptul că în

46. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 4 Auflage, Halle, 1935.

epocile tulburi, când se făureşte o nouă spiritualitate, alături de mizerie şi nebunie, apar creaţiile sublime. În mizerie şi durere, zice Renan, se plămădesc idei geniale, forţe care transformă lumea. Îşi închipuie oare cineva că Iisus Hristos şi doctrina sa, cu acea puternică afirmare a iubirii şi cu mângâietoarea idee a salvării umane, s-ar fi putut naşte într-o epocă de bunăstare a tuturor, de libertate desăvârşită şi de armonie ? Dacă n-ar fi fost marile deosebiri dintre clasele sociale, puternica stăpânire romană asupra Orientului cucerit, am fi avut noi oare o omenire în freamăt şi răzmeriţă, luptând pentru o credinţă nouă ? Dacă în acea mare suferinţă a celor de jos, în desfrâul bogaţilor, spiritul ar fi fost secătuit şi forţele lui originare epuizate, nu ar mai fi apărut acea minunată speranţă a salvării şi credinţa fanatică în Dumnezeul creştinilor. Deci nu descurajare, ci muncă şi luptă, spiritualitatea tot va triumfa !

Individul fizic, ca orice unitate materială, poate fi maltratat, oprimat, suprimat, spiritul său însă, chiar în cele mai critice momente, găseşte mijlocul de a se păstra şi de a se manifesta. Generaţia nouă a tinerilor este astăzi ameninţată de sărăcie şi suferinţă, neavând posibilităţi de muncă, de plasare şi întrebuinţare a forţei sale. Într-adevăr, în vremea noastră se constată un proces de proletarizare a inteligenţei, cum just observă **Mannheim**. „Pe piaţa muncii intelectuale apar astăzi mai mulţi oameni decât sunt necesari societăţii pentru funcţiile sale intelectuale” [47], de aici valoarea socială scăzută a intelectualului. Elitele de odinioară nu mai au aceeaşi preţuire, pentru că momentan preocupările societăţii sunt îndreptate în alte direcţii decât în cea spirituală şi ştiinţifică.

Dar, în afară de aceasta, nu trebuie să uităm că mai întotdeauna valoarea spiritualului nu a fost considerată în ea însăşi şi nu i s-au dat onorurile cuvenite pentru sine, ci opera a fost cinstită pentru că autorul a ocupat o anumită situaţie socială, a aparţinut unei clase dominante. Intelectualul a avut situaţia pe care i-au recunoscut-o conducătorii. Nobleţea spirituală a apărut târziu, după ce nobleţea războinică şi cea de sânge fuseseră definitiv consacrate [48] şi trebuie să notăm că niciodată ea nu a fost pusă pe picior de egalitate cu ele, ci a fost considerată ca un fel de rudă mai săracă.

Intelectualii, scriitorii, marii creatori de valori spirituale au avut, de când e lumea, o soartă materială şi socială care nu poate fi invidiată. Din cauza aceasta, poate, ei sunt mai puţin îndrăzneţi şi mai umiliţi în viaţa socială. Astfel, antichitatea a cunoscut scriitori sclavi sau liberţi pe care opera lor nu i-a ridicat cu nimic mai sus din starea în care se găseau. Şi pe când favoriţii soartei, membri ai unor clase privilegiate, care nu s-au distins cu nimic, căci istoria nu a înregistrat decât doar existenţa lor ca grup, trăiau în bogăţie şi fericire, bieţilor intelectuali chinuiţi nu le rămânea decât să-şi stăpânească dorinţele şi să-şi înăbuşe sentimentele, ridicându-se până la nesimţire. Sclavii eliberaţi şi plebeii exercitau în vechea Romă profesiunile liberale savante, ca şi artele, iar profesorii erau foarte adesea recrutaţi în special dintre sclavi. Poezia însăşi, care desfăta pe patricieni, era creaţia săracilor. Nu degeaba a deplâns **Ovidiu** soarta poeţilor. În toate vremile, numai bunăvoinţa şi protecţia, de multe ori umilitoare, a celor bogaţi şi puternici a înlesnit traiul intelectualilor. Astăzi chiar, se poate spune oare că intelectualii se bucură de consideraţia pe care o merită ? Desigur, este un progres faţă de antichitate, dar munca intelectuală în ea însăşi este mai puţin apreciată în viaţa obişnuită a societăţii decât

47. Karl Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden, 1935, p. 76.
48. *Ibidem*.

alte activităţi cu caracter mai practic. Dar în suferinţă şi revoltă interioară, în aspiraţie şi luptă se făuresc valorile. Renan spunea: „cele mai frumoase lucruri se nasc în lacrimi şi nu costă prea mult frumuseţea dacă o cumperi cu preţul durerii. Credinţa nouă nu se va naşte decât în înspăimântătoare furtuni". Sărăcia şi suferinţa nu depind numai de noi, ele ne sunt impuse de soartă, munca şi creaţia însă sunt în funcţie mai întâi de darurile date de Dumnezeu, şi apoi de voinţa noastră.

Recunosc şi îmi dau seama de descurajarea care cuprinde sufletul şi paralizează avântul oricărui intelectual atunci când, în fiece moment, viaţa îi pune în faţă hidoasa sărăcie, pe de o parte, mizeria morală, pe de alta, şi totuşi sălăşluieşte în mine puternică credinţa în victoria lui finală. Nu există însă nici bucurie spirituală, nici victorie socială fără muncă serioasă, fără studiu chinuitor, care să absoarbă toate puterile noastre sufleteşti.

Datoria profesorilor

Dar oare nu există aceleaşi lipsuri, aceeaşi atmosferă apăsătoare şi aceeaşi înfrigurare şi frământare politică şi în lumea profesorilor? Nu cumva tocmai ei, care trebuie să fie un exemplu viu pentru studenţi, dezertează cei dintâi, apucând pe căi nepermise şi abătându-se astfel de la misiunea lor, întocmai ca şi studenţii de la datoria lor?

Scriitorul francez **Julien Benda** a pus, cu toată sinceritatea şi strălucirea, problema raportului dintre ştiinţă şi politica militantă şi a răspuns chiar prin lucrările sale *La trahison des clercs* şi *La fin de l'éternel*. În contra lui **Chateaubriand**, care susţinuse, în vremea lui, că amestecul literaţilor şi gânditorilor în politica activă este o dovadă de slăbire a spiritului politic la o naţiune, Renan – a cărui părere şi-o însuşeşte Julien Benda – a afirmat tocmai contrariul, că nu e un semn de slăbire a spiritului politic, ci a spiritului filosofic, speculativ şi literar. „E o dovadă, zice Renan, că nu se mai înţelege valoarea şi demnitatea inteligenţei, căci ea nu mai este în stare să preocupe spiritele distinse; e o dovadă, în sfârşit, că stăpânirea a trecut de la spirit şi doctrină la intrigă şi la activitate măruntă" [49]. Renan nu se opreşte însă aici, ci atacă modul în care se face politică şi ale cărei rezultate nefaste aduc regresul societăţii. Pentru dânsul, politica trebuie să fie călăuzită de raţiune şi experienţă ştiinţifică, nu de pasiune. De aceea, el proclamă zadarnică vechea politică, susţinând că nu oamenii de acţiune, ci gânditorii vor transforma omenirea. Salvarea va veni de la cei care, refugiaţi în domeniul frumosului şi al adevărului, „vor crea această forţă nouă", care va arăta tuturor „legea pe care o caută" [50]. Tot ceea ce putem cere acum oamenilor politici, adaugă Renan, este să menţină condiţiile vieţii exterioare, pentru a fi tolerabilă.

Analizând mentalitatea omului politic de astăzi şi motivele care îi determină acţiunea, Benda o găseşte stăpânită numai de pasiuni care se ciocnesc între ele, împărţind omenirea între grupuri care se urăsc. Astfel, pe primul plan apare acum pasiunea de rasă, care cuprinde nu numai pe conducători, ci şi colectivităţile. Aşa s-a născut şi s-a întărit curentul antisemit. Patria lui **Herder, Goethe** şi **Kant**, care voia să conducă destinele culturale şi chiar cele politice ale omenirii, este stăpânită în prezent de credinţa în superioritatea absolută a omului nordic, iar dintre nordici, a germanului. Rasa este aspectul exterior al sufletului. Conducătorii Germaniei de azi sunt posedaţi de pasiunea rasei. În al doilea rând, apare *pasiunea de clasă*, care,

49. Ernest Renan, *L'avenir de la science*, 1848, p. 455.
50. *Idem*, p. 456.

pentru Julien Benda, animă burghezia şi îi dă forţă de luptă în contra clasei proletare, pe care o consideră periculoasă capitalismului. Şi, în sfârşit, *pasiunea naţională*, care, după Benda, este o deformare a sentimentului naţional curat şi o afirmare a autorităţii dictatoriale contra democraţiei. Nu discut afirmaţiile autorului, nu am a mă preocupa de ele mai îndeaproape aici, dar fără îndoială că timpul nostru e dominat de pasiunea de rasă şi de ideea naţională, care uneori îmbracă forme pătimaşe şi coboară mult din frumuseţea acestei idei. De asemenea, e adevărat că la adăpostul naţionalismului îşi fac drum tendinţe dictatoriale de guvernare. Cât priveşte pasiunea de clasă, aceasta e mai întunecată acum, fie pentru că este aservită de regimurile dictatoriale, fie că a devenit mai timidă în această epocă de afirmare a *statului totalitar*.

Pentru aceste pasiuni se străduiesc intelectualii să găsească justificări teoretice şi să construiască ideologii, de aceea veacul nostru îi apare lui Benda ca „secolul organizării intelectuale a urilor politice” [51]. Intelectualii, care multă vreme s-au ţinut departe de politică sau au făcut numai teorie, zice dânsul, s-au azvârlit acum în vâltoarea luptelor politice, alimentând pasiunile care nu unesc, ci dezbină pe oameni. Şi de unde în trecut ei contraziceau realismul brutal al prezentului, azi ei îl servesc. Pentru intelectualul de acum, adevărul este în funcţie de util, de aceea el devine ceva fluctuant, variabil după împrejurări. Ba chiar s-au găsit unii care să măsoare valoarea activităţii intelectuale după practicitatea sa [52]. Prin această adaptare la realismul politic şi prin părăsirea atitudinii lor obiective, intelectualii au trădat ştiinţa, căci în loc de a oficia pe altarul spiritualului pur, ei au subordonat adevărul utilului. Or, adevărul, în esenţa sa, e străin de „moral” şi „util”. El poate fi trist şi supărător, întotdeauna însă e măreţ, pentru că e mai presus de orice pasiune şi de orice slăbiciune omenească. Adevăratul intelectual ar trebui să pună „tot interesul vieţii sale în căutarea adevărului, uitându-se foarte puţin la consecinţele bune sau rele pe care opera sa le poate avea pentru lume” [53]. Aceasta este tema lucrărilor lui Benda şi răspunsul pe care-l dă problemei puse.

Desigur, lucrările lui Julien Benda sunt impresionante şi pot produce măcar o întoarcere către sine însuşi în fiecare intelectual, dar trebuie să mărturisim că nu găsim răspunsul potrivit problemei pe care am formulat-o noi. Într-adevăr, autorul face elogiul intelectualului de altădată, care se opunea realismului politic brutal, sub orice formă se înfăţişa el, în numele unor largi principii cu valoare universală, în contradicţie cu intelectualul de azi, aservit unor idei utilitare şi care astfel îşi trădează misiunea sa – de a fi mai presus de contingenţele mărunte ale momentului prezent. Pe noi nu ne interesează acum, în discutarea acestei probleme, nici un fel de ideologie. Nu apreciem pe intelectualul din trecut pentru concepţia sa şi nu dispreţuim pe ce cel de acum, care are altă direcţie de cugetare. Pentru noi, problema care se pune în acest moment este dacă intelectualii şi, în speţă, profesorii, care se presupune cel puţin că reprezintă cel mai înalt grad de spiritualitate şi intelectualitate, se abat din drumul lor, intrând în viaţa politică activă în genere, indiferent de concepţia pe care o adoptă ei.

Intelectualul nu este un om detaşat de viaţa pământească şi complet străin de zbuciumul societăţii în care trăieşte. Fără să vrea, el simte influenţa mediului social, reflectă viaţa din jurul său aşa cum este şi-şi formează o imagine ideală a ei, aşa

51. Julien Benda, *La trahison des clercs*, Paris, 1927, p. 40.
52. *Idem*, p. 48.
53. Julien Benda, *La fin de l'éternel*, Paris, p. 91.

cum ar dori el să fie. Numai cercetările fizico-matematice şi de ştiinţe naturale pure nu au nici o coloratură specială, numai ele sunt reci şi universale. Toate celelalte sunt legate de împrejurări istorice şi sociale variate. Cultura însăşi exprimă un suflet, cu structura specială pe care i-o dă pământul de care e legată şi tradiţia în care s-a dezvoltat. Intelectualul nu poate fi deci străin de ceea ce se petrece în jurul său. Chiar dacă activitatea lui politică n-ar servi decât numai la menţinerea condiţiilor vieţii exterioare, „care trebuie să ne fie măcar suportabilă", cum zice Renan, şi încă ar îndeplini un rol foarte important. Dar ea se impune cu atât mai mult cu cât psihoza care stăpâneşte momentul are câteodată forme înspăimântătoare de manifestare, care pot periclita însăşi spiritualitatea vieţii. Atitudinea pur critică în astfel de împrejurări nu este deloc potrivită, deoarece se mărgineşte numai la o analiză a faptelor, neavând în sine nimic creator. Iar atunci când se formulează un nou ideal de viaţă, care proclamă *necesitatea unei concepţii tragice a lumii, a unui pesimism eroic*, conştient de tragedia şi destinul lumii, pe care omul trebuie să-l suporte, luptând însă în acelaşi timp – pentru ca la adăpostul unei astfel de concepţii să se facă apologia barbarizării omenirii, intelectualul e moralmente obligat să ia atitudine activă şi energică, deoarece este vorba de făurirea unei spiritualităţi noi şi aceasta nu trebuie să fie niciodată ceva străin de sufletul său.

Oswald Spengler, căci la dânsul mă refer, condamnă raţionalismul trecutului pe motivul că ar fi stabilit un fel de siguranţă leneşă a viitorului, tocind astfel instinctul luptei şi al vigilenţei. Epoca de pace de la 1870 la 1914 îi pare autorului extrem de lungă. Dar acum, acum, zice dânsul, aceasta a trecut şi ne găsim la începuturile epocii de războaie mondiale [54], când „viaţa în primejdie", care este „adevărata viaţă a istoriei", reintră în drepturile ei [55]. Făcând apologia omului realist, care priveşte lucrurile în faţă şi care are curaj, Spengler, luând cinismul şi brutalitatea drept curaj, ajunge să susţină că astăzi nu mai este timp pentru „suflete delicate şi idealuri slăbănoage" [56]. „Slăbănog" este, pentru gânditorul citat, orice ideal de libertate şi de dreptate umană. Şi mai departe, continuă Spengler, „străvechiul barbar, care a stat timp de secole ascuns şi înlănţuit sub străşnicia formelor unei înalte culturi, trezeşte iarăşi, acolo unde cultura s-a desăvârşit şi începe civilizaţia, acea plăcere războinică sănătoasă a forţei proprii, pe care epoca gândirii raţionaliste, saturată cu literatură, o dispreţuia, acel mereu existent instinct al rasei, care vrea să trăiască altfel decât sub presiunea cărţilor citite şi a idealurilor livreşti. În populaţia vest-europeană trăiesc mulţi din aceştia, ca şi în preriile americane şi în şesul Asiei de nord, unde cresc cuceritorii lumii" [57]. Şi, ca şi cum n-ar fi de ajuns acest imn dedicat barbariei somnolente în noi timp de veacuri, Spengler merge mai departe încă, susţinând necesitatea luptei necontenite şi a unei politici generale care să conducă lumea prin ajutorul pintenilor [58].

Mărturisesc că n-am citit încă până acum o pledoarie mai descurajantă ca aceasta a lui Spengler. Dacă ar fi numai o constatare a unor tendinţe sau a unor stări de fapt, n-aş avea decât să admir talentul de scriitor al autorului, dar simpatia care este imprimată de dânsul în gândurile scrise în opera sa mă înspăimântă şi mă întăreşte în convingerea că, în asemenea împrejurări, nu-i este îngăduit intelectualului să stea deoparte şi să nu lupte în contra unor astfel de concepţii şi atitudini. În contra

54. Oswald Spengler, *Jahre der Entscheidung*, München, 1933, p. 58.
55. *Idem*, p. 12.
56. *Ibidem*.
57. *Ibidem*.
58. *Idem*, p. 14.

dreptului „călcâiului” care apasă pe grumaz, trebuie intelectualul să proclame valoarea dreptăţii şi a culturii. Istoria omenească, în epoca culturilor superioare, zice Spengler, este istoria puterilor politice, iar forma acestei istorii este războiul [59]. Pacea nu-i altceva decât încercarea celui învins de a înlătura consecinţele războiului prin modificarea stipulaţiilor tratatelor de pace, pe de o parte, iar pe de alta, dorinţa şi încercarea învingătorului de a menţine şi consfinţi cele dobândite [60]. Astfel, războiul este totul. El e starea normală în care trăiesc popoarele, care nu au altă menire decât să se pândească unul pe altul pentru a se sfâşia. Desigur, războiul, ca formă exterioară a antagonismului, care este o lege universală, e un fapt ce nu poate fi tăgăduit şi nici înlăturat, oricâte sforţări s-ar face în acest sens. Dar în momente ca cel de azi, când nu s-au tămăduit încă relele trecutului război, să faci apologia lui şi să aţâţi spiritele la luptă, este ceva care depăşeşte puterea de resemnare a unui intelectual.

Reflectând acum asupra părerilor lui Julien Benda, se poate înţelege uşor nota pesimistă pe care o afirmă el şi motivul pentru care a vorbit despre *sfârşitul a ceea ce are menirea de a fi etern*, despre *sfârşitul intelectualităţii şi al spiritualităţii*. Dacă inteligenţa şi cultura, cu toate creaţiile lor, trebuie să cedeze pasul instinctului şi primitivităţii, dacă în locul sentimentelor înalte de iubire şi înţelegere, pe primul plan trebuie să stea barbaria şi setea de sânge, atunci desigur trebuie să uităm tot ce am învăţat, să dispreţuim tot ce am realizat şi să distrugem cu furie tot ce ipocrizia atâtor veacuri şi în atâtea forme a căutat să ne sădească în suflet, slăbindu-ne puterile fizice, scăzându-ne îndemânarea de a ucide şi de a bea sângele celui răpus ! Şi când te gândeşti că nu e numai unul, numai Spengler, care susţine teorii ca cele de mai sus ! Ele reprezintă o mentalitate caracteristică pentru o bună parte din societatea timpului în care trăim.

Şi cu toate acestea, pornind chiar de la concepţia spengleriană, de la ideea pesimismului eroic, care nu implică resemnarea, ci suferinţa şi lupta, cred cu tărie că în astfel de împrejurări, într-o asemenea atmosferă de gândire şi manifestare politică, contribuţia luminată, cuminte şi larg înţelegătoare a intelectualului este necesară. S-a obişnuit lumea să vadă în intelectual un tip static, oarecum depărtat de viaţa obişnuită şi străin de luptele ei zilnice. Or, politica este caracterizată tocmai printr-un dinamism necontenit şi prin ciocnirea idealurilor şi concepţiilor, prin luptele partidelor, prin afirmarea unei voinţe durabile şi puternice de a-şi impune părerea. În acţiunea politică joacă un mare rol ideea de *prieten şi adversar*, oamenii fiind împărţiţi în aceste două categorii, întocmai ca şi statele. Sensul acestei împărţiri este de a arăta gradul de intensitate al unei asociaţii sau al unei deosebiri – separaţii [61]. Dacă „politicul”, în esenţa sa, este legat cu o astfel de idee, atunci omul de ştiinţă nu renunţă el la starea de suflet necesară studiului pentru a se lăsa stăpânit de pasiune, care îi tulbură liniştea trebuitoare şi îi întunecă obiectivitatea ? Nu este astfel abătut din drumul său ?

Întotdeauna intelectualul pune în politică o oarecare distanţă între el şi lucruri, le priveşte pe acestea cu spirit mai obiectiv şi le integrează într-un sistem, călăuzit de ideea adevărului şi binelui. Acţiunea lui a fost determinată, în toate timpurile, de tendinţa de salvare şi înnobilare a realităţii prezente. Faust, spirit chinuit de cercetător, care a străbătut cu mintea toate domeniile de cunoaştere, găseşte în cele

59. *Idem*, p. 24.
60. *Ibidem*.
61. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München, 1932.

din urmă salvarea în munca practică. De aceea, intelectualii au făurit şi reprezentat ideologii politice, înţelegând că în locul politicii „de la caz la caz", care-şi are şi ea rostul ei în viaţa măruntă a guvernării, trebuie să se introducă un sistem de gândire mai înaltă şi să se afirme o credinţă şi o concepţie care pot satisface mai bine interesele şi idealurile oamenilor.

„Epoca noastră nu este deloc veselă, dar e pasionant de interesantă", zice **Barthélemy**[62], constatând prefacerile prin care trece societatea contemporană. Da, dar este oare de ajuns numai simpla constatare ştiinţifică pentru a împiedica procesul de dezagregare şi de năruire a civilizaţiei şi culturii umane? La sforţarea uriaşă a oamenilor de bine, intelectualii nu trebuie să aducă şi ei contribuţia lor conştientă şi luminată? *Fără îndoială că lor nu le este îngăduit să uite nici un moment că profesiunea pe care o au le impune datoria de a fi totdeauna în acord cu adevărul şi de a fi pildă în activitatea lor, în orice domeniu s-ar exercita ea*. De asemenea, nu trebuie să confunde domeniul lor de cercetare ştiinţifică, teoretică, determinat de pasiunea cunoaşterii, cu domeniul politic, practic, stăpânit de credinţe şi de voinţă, de voinţa de putere în special.

Dar, în cazul nostru, se mai impune o condiţie: *mai înainte de orice, îndeplinirea datoriei fiecăruia în sfera sa de muncă,* şi nu o datorie silnică, rece, fără entuziasm, ci *o conştiinţă a datoriei, izvorâtă din dragostea pentru misiune şi din sentimentul răspunderii morale a fiecăruia pentru activitatea sa.*

Şi acum, pentru a încheia această lungă introducere, un ultim cuvânt şi o rugăminte către studenţi, cărora trebuie să le fac apelul de a reveni la vechea tradiţie ştiinţifică a universităţilor şi de a nu se lăsa nici descurajaţi de vitregia vremilor, nici amăgiţi de iluzii înşelătoare ale unui viitor neclar, prezentat poate lor de către oameni interesaţi în culori ispititoare. Noi am trăit, poate, tot aşa de greu ca şi dânşii. Unii dintre noi n-au avut o copilărie mai veselă ca a lor, iar tinereţea noastră a gustat poate mai din plin sărăcia decât ei. *Am răbdat, am muncit şi am răzbit. Faceţi la fel, studenţi! Apropiaţi-vă cu încredere de profesorii voştri, în al căror suflet este,* **trebuie să fie***, destulă dragoste pentru a vă înţelege şi a vă ajuta.*

62. J. Barthélemy, *La crise de la démocratie contemporaine*, Paris, 1931, p. 13.

PARTEA I

CAPITOLUL I

Sociologia ca ştiinţă

Desigur că tot ceea ce se petrece în societate se răsfrânge şi asupra gândirii filosofice şi ştiinţifice, căci oricât de mult s-ar susţine existenţa gândirii pure ca izvor al ideilor şi construcţiilor filosofice, nu se poate tăgădui că în structura acestei gândiri chiar intră, ca element fundamental, *socialul*. Evident, ingeniozitatea şi puterea de pătrundere a minţii sintetizează într-o formă nouă şi deosebită elementele de cugetare pe care societatea i le oferă ca material de operaţie. Neliniştea şi frământarea socială imprimă urme adânci în sufletul gânditorului şi aceasta se reflectă în opera sa. Atitudinea de temere şi nesiguranţă, rezultat al multelor şi deselor transformări sociale din vremea noastră, are drept corelat oscilaţia din cugetarea filosofică de acum.

După război s-au impus o mulţime de probleme noi, au apărut la suprafaţă forţe nebăgate în seamă sau neglijate până atunci şi acestea şi-au făcut drum şi vor să schimbe ceva din structura socială în care trăim. Oscilând între tendinţa de a evita schimbări prea bruşte şi nevoia de a înţelege sensul în care se mişcă lumea, gânditorul observă tot ce se petrece în jurul său şi caută să înţeleagă, încercând adeseori să apuce chiar pe alte căi decât cele obişnuite. De aceea Kant, Hegel, Nietzsche, Spencer, Aug. Comte, Marx par a fi depăşiţi, sistemele lor fiind înlocuite printr-o nouă filosofie a vieţii, prin *intuiţionism* şi *misticism*. Ceea ce se impune însă astăzi, mai mult ca oricând, în gândirea filosofică este *afirmarea conştiinţei istorice*, care scoate în relief existenţa reală în devenirea şi cauzalitatea ei istorică. Nu se poate vorbi de o sinteză totală a ştiinţelor într-un sistem filosofic unitar, fără cercetarea mediului social-istoric în care se dezvoltă ele. Aşa se explică şi marea importanţă a sociologiei în zilele noastre.

Deşi ca ştiinţă sociologia e nouă, căci atinge abia o sută de ani în curând (cursul de filosofie pozitivă al lui Aug. Comte a apărut între 1828 şi 1842), totuşi cercetări cu caracter sociologic au existat şi mai înainte de această dată, cu mult înainte. Ba chiar problemele sociale s-au impus cu mai multă tărie decât cele pur ştiinţifice, pentru că ele au interesat şi pe indivizi personal şi societatea omenească în acelaşi timp, fiind mai aproape de înţelegerea şi de viaţa oamenilor [1].

Nu este nici o mirare totuşi că ştiinţa sociologiei s-a dezvoltat atât de târziu, pentru că alta era mentalitatea în trecut, spiritul fiind dominat rând pe rând de idei şi reprezentări foarte diferite de conceptele şi explicările din zilele noastre. Dacă pentru primitivi şi pentru antichitate natura însăşi era spiritualizată şi fiece fenomen era privit ca manifestarea unei forţe suprafireşti sau a unui spirit, pe care omul trebuia să şi-l facă prieten, se înţelege uşor că nu era loc pentru cercetarea ştiinţifică.

---

1. Max Adler, *Zur Geschichte des soziologischen Denkens*, in „Der Kampf", XVII Jahrg., 1924, Heft 10-11.

Pornind de la *magie*, care este cea dintâi atitudine a omului faţă de tot ceea ce este în jurul său şi cea dintâi credinţă, trecând apoi prin *religie*, pentru a ajunge la *explicarea ştiinţifică*, popoarele au parcurs un drum foarte lung şi anevoios.

Pentru acelaşi motiv, nici cercetarea naturii într-o formă exactă şi riguroasă nu datează de prea mult timp, căci abia de la Descartes, Galilei şi Newton dobândeşte ea caracter ştiinţific propriu-zis. Grecii vechi, cel mai cult popor din antichitate, nu au cunoscut şi studiat natura în sens de totalitate de fenomene legate între ele prin raporturi de cauzalitate necesară, ci s-au preocupat mai mult de *ordinea* şi *sensul* ei în toate fenomenele. Grecii au redus explicările naturii la un început misterios, la o idee mitologică, toate cercetările lor asupra fenomenelor având ca ultimă sursă sentimentul şi creaţiile sale mitologice. De aceea, natura apare în operele lor ca o realitate cu caracter antropocentric, ca o scenă pe care se perindă zeii şi demonii, ca prieteni sau duşmani ai omului. Prin ajutorul fanteziei şi al mitologiei, se ajunge mai târziu şi la alte prelucrări mentale, la concepte raţionale şi ştiinţifice, încât „din poeţi apar cosmologii, din mitologi astrologii şi astronomii", cum zice cu drept cuvânt **Strunz** [2]. Cercetările cu caracter ştiinţific nu aveau un punct de vedere obiectiv, explicativ, ci erau călăuzite de consideraţii finaliste şi dominate de preferinţe, de aceea fizica grecească este un fel de treaptă premergătoare a eticii şi a metafizicii [3]. Ideea de necesitate, baza legii, avea pentru greci o coloratură religioasă şi metafizică, deoarece *Ananké=Diké=dreptate divină*. Lipsa acestor două idei fundamentale, *legea naturală* şi *necesitatea*, a împiedicat dezvoltarea ştiinţelor naturii în adevăratul lor sens.

Acelaşi lucru s-a întâmplat şi cu ştiinţele sociale. Deşi viaţa cetăţilor greceşti era foarte frământată, căci luptele interne dintre clasele sociale, pe de o parte, şi necontenitele războaie pentru hegemonie, pe de alta, aduceau schimbări şi reînnoiri, oferind astfel un preţios material de studiu, totuşi ştiinţele sociale şi sociologia nu s-au constituit ca atare. Mai mult încă, grecii, cu rare excepţii, nu s-au ridicat până la ideea de *societate în genere*, cum n-au avut nici ideea de *natură în genere* şi nici pe cea de *lege naturală*. Şi este foarte explicabil acest lucru, pentru că ei locuiau în oraşe mici, care în medie nu aveau mai mult de 10.000 de locuitori. Atena făcea o excepţie. În epoca lui Pericle, ea a ajuns să aibă 40.000 de cetăţeni, pe când Efesul, Miletul, Tarentul ajungeau abia la 10.000. Cele mai mari state greceşti nu erau deci cât un judeţ din zilele noastre. Încât era firesc ca grecii să nu se poată emancipa de imaginea aceasta a organizării lor sociale. Tipul de „polis" în sens de stat este, cum just observă **Busolt** [4], mai mult un concept ideal decât o realitate. Grecii au ajuns târziu la ideea de *genus humanum* şi de *societate în genere*.

În antichitate au lipsit deci principiile fundamentale trebuitoare oricărei cercetări ştiinţifice obiective: legea naturală şi ideea de necesitate, ceea ce a întârziat dezvoltarea ştiinţei. Cu toate acestea, nu putem spune că grecii n-au contribuit la cercetarea sociologică, deoarece ei încă din secolul V î. Hr. s-au preocupat de *politică* în sensul ei practic, de arta politicii, cercetând cu această ocazie comunitatea de viaţă pe baza căreia se construieşte cetatea şi lăsând astfel preţioase informaţii asupra structurii societăţii vechi. Desigur, găsim la greci, ca şi la alte popoare din aceeaşi epocă, multe izvoare şi documente, prin ajutorul cărora putem reconstrui tipul de societate din antichitate. Găsim, de asemenea, cercetări asupra unor

2. Franz Strunz, *Die Vergangenheit der Naturforschung*, Jena, 1913, p. 3.
3. Max Adler, *op. cit.*, p. 113.
4. G. Busolt, *Griechische Staatskunde*, 1920.

fenomene sociale şi date statistice, dar toate acestea nu constituie sociologia propriu-zisă, căci lipseşte din ele *spiritul ştiinţific sociologic*.

Platon scrie *Statul* şi *Legile*, în care se ocupă de clasele sociale, de constituţie şi de legi, de cea mai bună formă de stat etc. Şi tot aşa **Aristotel**, care face într-adevăr teoria generală a statului. Dar, lăsând la o parte aceste excepţii, trebuie să recunoaştem că nu se poate vorbi de sociologie propriu-zisă în antichitate. Chiar Platon şi Aristotel au făcut mai mult filosofie socială, în care considerentele morale sunt pe primul plan, decât sociologie. Numai dacă dăm numele de sociologie oricăror speculaţii morale, umane, am putea vorbi de sociologie de vreo patru mii de ani [5].

Evul mediu a fost absorbit de preocupări filosofice şi religioase, care distrăgeau atenţia de la empiric şi social, ba chiar până la începutul secolului al XIX-lea se înglobau în filosofia istoriei sau în etică aproape toate cercetările sociologice. Iată pentru ce ştiinţa sociologiei e atât de nouă.

În toate timpurile, problemele sociale s-au impus cu destulă acuitate, dar cercetarea sociologică sistematică a vieţii sociale este un produs al timpurilor noi şi aparţine în special Europei occidentale. De când societatea şi cultura pe care o produce ea au fost privite ca realităţi supuse legilor pe baza unei cauzalităţi empirice, s-a născut ştiinţa sociologiei. E drept că există numeroase concepţii sociologice şi foarte diferite feluri de a înţelege sociologia, dar faptul acesta, deşi poate trezi neîncredere în ştiinţa sociologiei, nu este un argument în contra ei.

Bergson observă, într-una din lucrările sale, că filosofia a suferit mult în dezvoltarea ei pentru că i-a lipsit precizia, pentru că, în genere, sistemele de filosofie pe care le construiesc gânditorii nu corespund realităţii, „sunt prea largi pentru ea” [6]. Dacă această constatare a lui Bergson e adevărată pentru filosofie, unde întâlnim sisteme prea largi, în domeniul sociologiei, în schimb, putem spune, fără teamă de a fi dezminţiţi, că diferitele concepţii sociologice sunt prea înguste, pentru că fiecare dintre ele priveşte numai un anumit aspect sau numai o latură a societăţii, încercând să explice întregul mecanism social prin acel aspect.

Dar această varietate de interpretări şi de construcţii e caracteristică tuturor ştiinţelor care au ca obiect spiritul şi spiritualul, în toate formele sub care se prezintă el. Numai acolo unde avem a face cu natura materială se poate realiza cunoaştere rigidă, cantitativă, care-şi găseşte expresia în calculul matematic. Unde e vorba însă de produse spirituale, trebuie să ne aşteptăm de la început la complicaţii şi la variate interpretări. Şi societatea, oricum am privi-o noi, este în esenţa sa un produs spiritual foarte complex.

La aceasta se mai adaugă faptul că foarte multă vreme cercetările sociologice au fost inspirate de consideraţii filosofice, morale, politice şi de nevoi practice de acţiune, ceea ce a făcut ca explicările faptelor sociale să fie foarte diferite. Este şi normal, de altminteri, să se aplice remedii numai pe baza cunoaşterii exacte a realităţii, de aceea gândirea sociologică s-a dezvoltat înaintea ştiinţei sociologice. În

5. H.L. Stoltenberg, în studiul său *Geschichte der Soziologie*, publicat în *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1931, voind să facă o schiţă istorică a dezvoltării sociologiei, începe cu enumerarea unor izvoare vechi, cum este *Codul lui Hammurabi*. Pentru Stoltenberg, *Thrasymachos* e primul reprezentant al sociologiei la greci, pentru că el a susţinut ideea că orice conducător urmăreşte dominarea asupra altora şi afirmarea puterii sale, formulând astfel principiul că *puterea determină dreptul*. Şi tot aşa consideră Stoltenberg drept sociologie *teoria contractului de societate* din dreptul civil roman. Cum spuneam însă mai sus, antichitatea ne oferă material şi chiar cercetări cu caracter social-moral, dar prin aceasta nu suntem îndreptăţiţi să vorbim despre o *sociologie*, despre *ştiinţa sociologiei*.
6. Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris, 1934, p. 7.

acest sens trebuie interpretată afirmaţia lui **Tönnies** că sociologia e mai veche decât numele ei, că „numele nu a creat-o şi inventatorul numelui nu a adus-o la viaţă” [7]. Timpurile noi au imprimat însă gândirii sociologice un caracter ştiinţific, făcând distincţie clară între *explicarea ştiinţifică* şi *acţiunea practică*. Totuşi, diferitele discipline sociale se depărtează de multe ori de *ştiinţa propriu-zisă*. **Leopold v. Wiese** observă că sociologia americană de azi, deşi cuprinde cercetări speciale bine organizate, foarte adesea confundă sociologia cu psihologia socială, iar aşa-zisa *sociologie rurală* şi statistica au prea puţină legătură cu teoria sociologică generală [8]. În trecut însă, toate concepţiile şi teoriile sociale aveau ca origine fie trebuinţa de a găsi o formulă de acţiune şi de a justifica diferite mişcări politice, fie impulsuri morale, filantropice şi umanitariste, şi nicidecum nevoia de a cunoaşte societatea. Sunt gânditori care şi astăzi, formal şi hotărât, susţin că mişcările sociale cu caracter de revendicare din partea claselor oprimate constituie obiectul sociologiei. În modul acesta, problema socială, căreia **Ludwig Stein**, de pildă, îi dă un sens mai larg decât cel obişnuit [9], ar constitui un punct central în cercetările sociologice. **M. Abramowitz** afirmă că sociologia, ocupându-se de societate ca un tot cu funcţiuni regulate şi ordonate, a ajuns să fie stăpânită de ideea ordinii socialiste. „Nu este o întâmplare, zice dânsul, că sociologia a apărut ca ştiinţă de sine stătătoare o dată cu dezvoltarea gândirii ştiinţifice proletare” [10]. De altminteri, pentru Abramowitz, „proletar” şi „sociologic” sunt numai două forme ale aceleiaşi metode de gândire [11].

E adevărat că trebuinţa de o nouă organizare, mai dreaptă şi mai bună, a societăţii a inspirat tot felul de planuri de construcţie socială, începând cu vechile utopii naive şi sfârşind cu socialismul ştiinţific din timpurile noi. Toate aceste *romane de stat*, cum le-a numit **R. v. Mohl** [12], trădează neliniştea existentă în societate şi preocuparea de o altă rânduială, în care echilibrul forţelor sociale să fie natural şi mai mult sau mai puţin stabil. Chiar sistemul marxist poate fi considerat ca produs al unui ideal politic, al dorinţei de a se realiza o altă organizare a statului, pe baze comuniste. De aceea, **Hans Freyer** spune că toate conceptele sistemului marxist au un temei practic, că teoria serveşte lui Marx numai ca un mijloc de acţiune [13].

Desigur, orice mişcare politică şi socială are nevoie de o ideologie, de o teorie care s-o justifice şi să arate interesul care o determină într-o lumină idealistă şi curată. Ca atare şi socialismul, sub diferitele sale forme, a urmărit să dea o explicare a fenomenelor sociale, să construiască o sociologie, dar izvorul său nu este dorinţa de a explica obiectiv şi critic societatea şi formele ei. Socialismul este mai mult „un strigăt de durere şi câteodată de mânie scos de oameni care simt mai mult suferinţa colectivă”, zice **Durkheim** [14]. De aceea, tendinţa sa se îndreaptă mai mult spre aprecierea şi diriguirea fenomenelor, decât spre explicarea şi înţelegerea lor.

---

7. F. Tönnies, *Wege und Ziele der Soziologie. Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages*, 1911, p. 17. A se vedea şi *Studien und Kritik*, Bd. II, 1926.
8. L. v. Wiese, *Der Gegenwärtige Entwicklungstand der Allgemeinen Soziologie*, in *Reine und angewandte Soziologie,* Leipzig, 1936.
9. Ludwig Stein, *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, 2 Aufl., Stuttgart, 1913. Prin *problemă socială* se înţelege, zice Stein, o serie de probleme economice, morale, religioase, nu numai o luptă de emancipare a clasei de jos, iar rezolvarea acestei probleme sociale nu o poate face decât sociologia.
10. Mark Abramowitz, *Hauptprobleme der Soziologie*, Berlin, 1930, p. 13.
11. *Idem*, p. 21.
12. Robert v. Mohl, *Encyklopädie der Staatswissenschaften*, 1859. Dintre romanele de stat, zice Fr. Kleinwächter, nu prezintă interes ştiinţific decât unele, anume acelea care oglindesc în oarecare măsură starea socială din timpul în care au apărut ele (*Die Staatsromane*, Wien, 1891).
13. Hans Freyer, *Einleitung in die Soziologie*, Leipzig, 1931, p. 79.
14. E. Durkheim, *Le socialisme*, Paris, 1928, p. 6.

Caritatea, filantropia, precum şi mişcările sociale cu caracter socialist au atras atenţia asupra mecanismului vieţii sociale şi au putut servi drept fundament pentru alcătuirea unor planuri sistematice de acţiune, bazate pe o cercetare mai serioasă a realităţii, dar n-au constituit sociologia ştiinţifică, ci numai un fel de artă practică, normativă.

Nu vom tăgădui strânsa legătură care există între ştiinţa socială şi acţiunea practică, dar nu putem trece uşor cu vederea peste faptul că punctul de vedere al ştiinţei este numai *explicarea fenomenelor sociale*, aşa cum se prezintă ele. *Sociologia nu formulează principii de acţiune practică, ci aceasta o face omul politic,* care trebuie să ţină seamă în acţiunile sale de principiile sociologice. De aceea sociologia îi este necesară omului politic, tot aşa cum medicului îi este necesară cunoaşterea precisă a biologiei şi fiziologiei [15]. În trecut, acţiunea socială era inspirată şi călăuzită de principii morale şi filosofice, prin care de altminteri se explică întreaga structură socială. Astfel, Aristotel vedea în acţiunile şi stările economice un rezultat al normelor morale şi politice din viaţa statului. Ideea de virtute era temeiul împărţirii în clase sociale a cetăţenilor statului. În Evul mediu se vorbea despre *justum pretium*, ca şi cum nu legea cererii şi a ofertei mărfurilor pe piaţă ar determina preţul. Principiul religios *Deo placere potest* a servit atunci pentru explicarea şi justificarea multor reforme sociale. Problemele care se puneau în trecut aveau un caracter practic şi urmăreau mai mult formularea unor norme pentru acţiune în vederea unui scop, decât explicarea ştiinţifică. De îndată ce se dezvoltă însă ştiinţele sociale şi sociologia, la baza acţiunii sociale stă *o concepţie pragmatică*, empirică, întemeiată pe cunoaşterea ştiinţifică, obiectivă a realităţii sociale.

Aug. Comte are un netăgăduit merit în dezvoltarea sociologiei, nu pentru că ar fi construit vreun sistem complet şi perfect de sociologie, ci pentru că el vorbeşte despre o ştiinţă de sine stătătoare a societăţii, atribuindu-i ca obiect de cercetare cele mai complexe fenomene din scara ierarhică stabilită de dânsul în clasificarea ştiinţelor. De altminteri, de la el ne-a rămas şi numele de *sociologie*, pe care toate încercările de a-l schimba nu l-au putut înlătura, deoarece s-a încetăţenit în nomenclatura general admisă a ştiinţelor. Până la Comte, cercetările sociologice erau denumite cu termenul de *politică* şi trebuie să recunoaştem că întrebuinţarea acestui nume era în bună parte justificată, deoarece statul, elementele şi funcţiunile lui constituiau obiectul principal al acestor cercetări. **S. Simon** vorbea despre *fizico-politică*, gândindu-se la sociologie. El îi atribuia însă ca obiect acestei ştiinţe găsirea unor soluţii pentru a pune capăt crizei sociale din acel timp. Procesul de integrare a comunităţilor de viaţă în forme politice preocupa pe conducătorii de popoare şi pe cercetători, de aceea numele de „politică” nu era deplasat [16]. Dar *politica*, în sensul ştiinţific al cuvântului, nu este decât o parte a sociologiei, aceea care are drept obiect special statul, adică forma de organizare a autorităţii constrângătoare şi legiuitoare.

Apariţia sociologiei ca ştiinţă a fost pregătită de dezvoltarea cercetărilor experimentale din domeniul ştiinţelor exacte ale fizicii, chimiei şi biologiei, care

15. G.L. Duprat, *Science sociale et démocratie*, Paris, 1900.

16. **Limousin** a încercat, fără nici un rezultat practic, la cel de-al patrulea Congres internaţional de sociologie, din anul 1900, să introducă termenul de *cenecosofie* în loc de sociologie, o formaţiune de la grecescul *koinon*, iar **Ostwald** a propus la 1910 denumirea de *culturologie*, întrucât sociologia ar fi în realitate sinteza ştiinţelor culturii umane. De curând, **Raoul Brugeilles**, în lucrarea sa *Introduction à une sociologie Thomiste*, Paris, 1934, făcând deosebire între *sociologia creştină* şi cea *anticreştină*, propune să se păstreze numele de „sociologie” numai pentru denumirea cercetărilor sociologice anticreştine, iar sociologia creştină să fie numită *ceniologie*. Toate aceste propuneri rămân însă caduce faţă de uz. Cuvântul *sociologie* a rămas definitiv încetăţenit în terminologia ştiinţifică.

au deprins spiritul cu analiza obiectivă şi controlul faptelor şi au determinat atitudinea ştiinţifică a cercetătorului.

Şi totuşi, chiar astăzi încă se mai discută posibilitatea sociologiei ca ştiinţă autonomă, ridicându-se numeroase obiecţiuni contra ei, fie de către filosofi, fie chiar de către reprezentanţii autorizaţi ai ştiinţelor sociale. Discutarea acestei probleme, deşi durează de atâta vreme, nu este totuşi oţioasă, ci rămâne încă de actualitate, pentru că diferitele sisteme şi concepţii existente astăzi în literatura sociologică trezesc nedumerire şi neîncredere. De aceea, se impune în mod firesc, de la început, o clarificare a acestei chestiuni. Atâtea cercetări sociologice s-au făcut şi atât de mult şi-au extins domeniul, încât probleme care prin natura lor aparţin altor ştiinţe sunt înglobate de unii tot în sociologie, ceea ce dăunează desigur seriozităţii ştiinţifice, dând impresia că sociologia a devenit un fel de nume la modă, ba chiar pentru unii un mijloc de câştig bănesc. Ştiinţa, prin însăşi structura sa, implică seriozitatea. Or, astăzi sunt unii care se intitulează cu numele de sociologi şi care o compromit. Abuzul de acest nume dăunează consideraţiei care se cuvine ştiinţei. De fapt, ceea ce trebuie să se afirme acum cu tărie este aplicarea neapărată a *metodei sociologice în explicarea fenomenelor sociale*. Cu mare dreptate spunea **Bouglé**, în anul 1924, că *sociologia nu trebuie să tindă a fi totul*, ci *să se mulţumească a fi ceva*, căci numai astfel poate reuşi. Nu este serios ca cineva să încerce a vârî sociologia în toate părţile şi, mai ales, este ridicolă încercarea de a reduce totul la sociologie. Metoda de explicare sociologică este însă necesară în toate ştiinţele. La aceasta trebuie să mai adăugăm încă un considerent. Aşa-zisele cercetări sociologice sunt adeseori pur şi simplu lucrări de altă natură făcute de oameni interesaţi, uneori simpli slujbaşi fără nici o pregătire ştiinţifică propriu-zisă. Dar aceasta este în dauna ştiinţei. Marile spirite creatoare în filosofie au pornit de la diferite ştiinţe : matematica, fizica, chimia, biologia, istoria, filologia etc. Acelaşi lucru se poate spune acum şi despre sociologie. Numai cine cercetează serios sociologia îşi dă seama cât de necesară este studierea altor discipline ştiinţifice. Istoria socială, care atât de des este confundată cu sociologia specială, este complet inaccesibilă aceluia care nu s-a trudit cu râvnă şi nu şi-a asimilat cunoştinţele de istorie. Şi dacă vrea cineva să cerceteze tipurile juridice care s-au dezvoltat de-a lungul veacurilor sau cele existente, care caracterizează diferite forme de societăţi, desigur că nu va putea ajunge la bun sfârşit fără cunoaşterea dreptului. Dacă se reduce întreaga cercetare sociologică numai la o simplă descriere, de multe ori superficială, a unui colţ de viaţă socială, atunci s-ar putea admite chiar întrebuinţarea cuvântului sociologie pentru denumirea unor astfel de încercări. Dar aceasta nu înseamnă că avem de-a face cu ştiinţa sociologiei propriu-zise, ci numai cu o falsă întrebuinţare a cuvântului *sociologie*.

Neglijarea acestor lucruri, precum şi excesul de interpretări în sociologie, fie de natură metafizică, etică, istorică sau de natură biologică şi fizicală, lasă impresia că ne găsim în faţa unei încercări nereuşite de ştiinţă, că nu este deci posibilă o ştiinţă a sociologiei.

Problema aceasta a *posibilităţii sociologiei ca ştiinţă* se impune acum cu atât mai mult, cu cât sociologia a devenit obiect de învăţământ nu numai în universităţi, ci de curând a fost introdusă şi în şcolile secundare şi în cele normale. Dacă la universitate se pot face discuţii savante asupra diferitelor concepţii şi se pot enunţa variate ipoteze, în programul şcolilor secundare e nevoie de o determinare cât mai precisă a obiectului de predat. Iată cum revine această problemă pe primul plan al preocupărilor [17].

---

17. Introducerea sociologiei ca obiect de studiu în universităţii a fost multă vreme discutată şi contestată, pe de o parte din cauză că s-a făcut confuzie între *sociologie* şi *socialism*, şi atunci

Contra unei ştiinţe a sociologiei

Complexitatea fenomenelor sociale, începând de la clanurile primitive şi până în statele civilizate de acum, precum şi variaţia formelor de manifestare ale societăţii în timp şi spaţiu au izbit spiritul cercetătorului avid de unitate şi simetrie, făcându-l să se întrebe dacă în asemenea condiţii este posibilă o ştiinţă propriu-zisă a sociologiei. Această îndoială a fost întărită şi de faptul că omul de ştiinţă a crezut că poate privi fenomenele sociale cu acelaşi ochi ca şi fenomenele naturale şi, de aceea, a vrut să introducă în cercetarea lor procedee identice cu acelea pe care le întrebuinţează în ştiinţa exactă, anume *calculul* şi *măsurătoarea*.

---

autoritatea conducătoare a statului nu putea îngădui să se predea oficial în şcolile superioare doctrine antietatiste, iar pe de alta din pricina îndoielii asupra caracterului ei ştiinţific. În Germania, multă vreme nici nu au existat formal catedre de sociologie.

F. Tönnies, pornind de la legătura care trebuie să existe între şcoală şi viaţă şi de la influenţa pe care o poate exercita în viaţa publică spiritul conducătorilor, afirmă necesitatea de a forma acest spirit în universităţi, aşa fel ca el să aibă vederi largi şi de ansamblu. Dacă în Germania birocratismul şi particularismul îngust deveniseră supărător de unilaterale, aceasta se datora în bună parte specializării excesive şi formaliste din universitate, care educa pe tineri şi pe intelectuali în acest sens. Fără a tăgădui necesitatea specializării, Tönnies susţine nevoia dezvoltării spiritului de sinteză, care corectează lipsurile specializării. Sinteze generale şi cuprinzătoare fac filosofia şi sociologia. De aici cererea lui Tönnies de a introduce sociologia ca obiect de studiu în toate şcolile superioare. Fostul ministru de instrucţie al Prusiei, Hoffmann, a sporit într-adevăr numărul catedrelor de sociologie. La aceste considerente invocate de Tönnies au adăugat alţii argumente noi şi, în special, unul practic, anume *nevoia de dezvoltare a conştiinţei cetăţeneşti*. Becker, ocupându-se de menirea şcolilor superioare, susţine că ele trebuie să pregătească pe *viitorii cercetători din ştiinţă*, pe *profesionişti* şi pe *cetăţeni* – dar pentru aceasta e nevoie de cunoaşterea mecanismului vieţii sociale, deci de studierea sociologiei (a se vedea lucrările : F. Tönnies, *Hochschulreform und Soziologie*, Jena, 1920, Georg v. Below, *Soziologie als Lehrfach*, H.L. Stoltenberg, *Soziologie als Lehrfach an Deutschen Hochschulen*, 1926).

Dar, după război, problema învăţământului cetăţenesc şi al ştiinţelor sociale nu s-a limitat numai la universităţi, ci s-a extins şi la celelalte trepte de învăţământ, căci s-a recunoscut necesitatea de a se forma spiritul viitorului cetăţean, pentru a înţelege statul actual şi condiţiile sale de dezvoltare. Este interesant să constatăm că învăţământul ştiinţelor sociale s-a dezvoltat mai mult în ţările în care a dominat democraţia şi unde n-a fost considerat ca periculos pentru regimul politic, ci, din contra, ca o necesitate. În Germania a apărut drept o reformă înaintată înscrierea în art. 31 al Constituţiei de la Weimar a dispoziţiei ca la sfârşitul obligaţiei şcolare să se dea fiecărui şcolar un exemplar din Constituţie. În schimb, în Elveţia democratică, în toate şcolile din diferitele cantoane se predau noţiuni de sociologie, drept constituţional şi administrativ (a se vedea lucrările : Franz Weigel, *Staatsbürgerliche Schulerziehung*, Paderborn, 1923, August Pieper, *Zur Staatsbürgerlichem Bildung und politischen Schulung*, 1920, Max Reininger, *Neue Staatsbürgerkunde*, Langensalza, 1921, Emil Stutzer, *Staatsbürgerliche Bildung und Erziehung*, Gertrud Baümer, *Grundlagen, Inhalt und Ziele der Reichskulturpolitik*, Berlin, 1932).

Americanii s-au ocupat în special de aspectul practic al problemei, urmărind pregătirea personalului superior administrativ prin răspândirea studiului ştiinţelor sociale. Ei au avut o şcoală de ştiinţe politice care a început a funcţiona încă din anul 1880 pe lângă Universitatea Columbia din New York, iar la 1893 au înfiinţat la Universitatea din Chicago facultatea de sociologie şi antropologie. În vederea scopului practic pe care şi l-au propus, universităţile americane au acceptat ca obiecte de studiu următoarele discipline sociale : istoria politică, istoria comparată a dreptului, igiena socială, pedagogia, psihologia socială, economia, sociologia rurală (a se vedea asupra acestor chestiuni studiul lui Andreas Walther, *Soziologie und Sozialwissenschaft in Amerika*, Karlsruhe, 1927).

Tendinţa modernă care s-a realizat de mai multă vreme în America democrată, anume de *a socializa profesiunile, fiecare om fiind considerat ca un muncitor social*, impune o analiză ştiinţifică a funcţiunii pe care o exercită fiecare individ şi a raporturilor ei cu societatea. Pentru aceasta este nevoie de sociologie chiar în şcolile secundare. În America s-a introdus în anul 1913 sociologia ca

Desigur, ştiinţele fizico-naturale s-au dezvoltat şi au progresat prin analiza minuţioasă a fenomenelor şi prin căutarea celor mai simple elemente ale lor, încât putem spune, generalizând, că astăzi explicarea ştiinţifică constă în această operaţie de reducere a fenomenelor complexe la elementele cantitative cele mai simple, care se pot măsura şi formula în expresii matematice. Dar în viaţa socială, unde avem de-a face cu altfel de fenomene, de altă natură decât cele fizice, e foarte greu să vorbim despre elemente pur cantitative şi mai ales să prindem viaţa lor în formule matematice. Mai mult încă, aici viaţa întregului, a societăţii privite ca o totalitate nu se poate reduce şi nici explica prin părţile care o compun. Iată caractere noi, deosebite, care pot justifica ostilitatea omului de ştiinţă şi îndoiala sa faţă de posibilitatea acestei noi ştiinţe. De aceea, sociologia a fost considerată ca un fel de *filosofie metafizică* sau ca *psihologie descriptivă*, nu ca o ştiinţă riguroasă, demnă de a figura în tabela ştiinţelor consacrate.

---

obiect de studiu în şcolile normale, unde se predă sociologia generală şi istoria sociologiei, probleme de sociologie specială (evoluţia familiei, problema criminalităţii, problema religioasă, problema raselor etc.), accentuându-se mai ales asupra faptelor de observaţie care sunt la îndemâna elevilor. În anul 1920, „Comitetul de studii sociale al asociaţiei pentru educaţia naţională” a făcut un program pe care Biroul de educaţie al Ministerului din Washington l-a adoptat, fixând un curs de istorie economică şi socială americană pentru şcolile inferioare, pentru cele secundare ştiinţe sociale generale şi, în sfârşit, pentru universităţi sociologie, economie şi politică.

În America, „sociologia a transformat complet atmosfera sălii de clasă”, influenţând în acelaşi timp şi administraţia publică în toate ramurile ei. Dovadă evidentă este atitudinea funcţionarilor americani faţă de pauperism, intemperanţă, alienare mintală, urbanism, conservarea bogăţiilor naturale, respectul bunurilor publice etc. Fr. William Roman cercetează amănunţit această interesantă problemă în lucrarea sa *La place de la Sociologie dans l'éducation aux Etats-Unis*, Paris, 1932. De altminteri, americanii s-au îndreptat mai mult spre reforma şi practica socială decât spre sociologia pură.

Planul de predare al sociologiei în şcolile din America, aşa cum îl înfăţişează Roman şi cum reiese din studiile publicate în revista „The American Journal of Sociology”, cuprinde : 1) lămurirea noţiunilor de sociologie, societate, ereditate, evoluţie, luptă pentru existenţă, cooperaţie etc., 2) descrierea mediului geografic, a graniţelor naturale şi politice, solul, căile de comunicaţie, probleme demografice şi diferite chestiuni de sociologie specială.

În Franţa, încă din anul 1882 s-a introdus ca obiect de studiu în licee instrucţia civică cu noţiuni de drept uzual şi economie politică, iar în 1920 s-a prevăzut sociologia în programul şcolilor normale. Nu mai insist asupra Rusiei Sovietice, unde chiar copii de la 8 la 16 ani învaţă câte două ore pe săptămână ştiinţe sociale, bineînţeles în spiritul pe care-l impune concepţia politică a statului sovietic. În învăţământul secundar, programele sovietice prevăd, la cursul de 3 ani, 240 de ore pentru predarea ştiinţelor sociale.

În ţara noastră, în programul analitic al gimnaziilor reale, din 1874 apare studiul economiei politice şi al legislaţiei ţării, stăruindu-se în special asupra noţiunilor de drept civil şi administrativ, fără a se menţiona deloc dreptul constituţional, a cărui cunoaştere putea fi considerată periculoasă în acel timp. În programul liceelor de la 1876 se prevede mai clar încă : *Economia politică şi dreptul administrativ*. Abia în anul 1898 se introduce, în sfârşit, şi *dreptul constituţional*. Legea învăţământului secundar şi programul analitic din 1928 introduc sociologia ca obiect de studiu în ultima clasă a liceelor (a se vedea în această privinţă P. Andrei, *Cultura socială şi politică în şcoală*, publicat în *Politica Culturii*, Ed. Institutul Social Român, Bucureşti, 1930).

Actualmente se discută în Franţa programul învăţământului sociologic în şcolile normale. Prof. Fauconnet a pus această problemă în discuţia Institutului Francez de sociologie în anul 1931, propunând un program care ar putea trezi îndoieli asupra caracterului ştiinţific al sociologiei înseşi. Din acest punct de vedere, împărtăşim în totul obiecţiunile prof. T. Brăileanu de la Cernăuţi, publicate în studiul său *Sociologia în învăţământul superior şi secundar*, Cernăuţi, 1934. Desigur că programul analitic pentru predarea sociologiei în şcolile secundare din România are multe lacune şi imperfecţiuni, dând impresia mai mult a unor serii de clasificări şi despărţiri metodologice decât a unei ştiinţe adevărate. De altminteri, trebuie să recunoaştem sincer că elaborarea unui astfel de program este şi foarte grea, mai ales că avem de-a face cu o ştiinţă contestată şi în care există numeroase şi controversate concepţii.

La întărirea acestui mod de a privi sociologia a contribuit şi faptul că unele sisteme de filosofie au încercat să înglobeze în construcţiile lor şi societatea, aplicându-i principiile generale de explicare filosofică a Cosmosului. Astfel, pentru a nu da decât un singur exemplu, voi cita filosofia kantiană şi cea hegeliană, care au explicat evoluţia socială prin realizarea unei forţe superioare, care urmăreşte trecerea de la forme sociale imperfecte la forme din ce în ce mai perfecte. În modul acesta sociologia ar deveni un fel de logică transcendentală aplicată grupului social, şi nicidecum o ştiinţă de fapte reale [18]. În al doilea rând, dacă este adevărat ceea ce susţine filosofia transcendentală, că există legi stringente numai în domeniul faptelor naturale, nu şi în viaţa spiritului, unde predomină ideea de libertate şi de contingenţă, atunci sociologia, care se ocupă de manifestări ale spiritului, sub orice formă, oricât de concrete şi materiale ar apărea ele în societate, neputând formula legi, se reduce la o simplă analiză descriptivă a fenomenelor psiho-sociale.

Mai impresionante încă sunt obiecţiunile aduse contra sociologiei chiar de către reprezentanţii ştiinţelor sociale. În genere, aceştia au formulat trei puncte principale de discuţie, în jurul cărora se grupează toate obiecţiunile lor, şi anume : 1) sociologia nu este o ştiinţă pentru că *nu are un obiect propriu de cercetare*, 2) *nu are nici metode de investigaţie ştiinţifică* şi 3) *nu poate formula legi*. Vom analiza fiecare din obiecţiunile aduse şi vom dovedi netemeinicia lor.

Van der Reft, în cuvântarea ţinută în calitatea sa de rector de universitate şi publicată în anul 1888, afirmă că nu se poate vorbi de o ştiinţă a sociologiei, deoarece ea se confundă cu filosofia istoriei, cu politica şi etica, întrucât sau face consideraţii generale asupra vieţii sociale, căutând un principiu unitar pentru explicarea fenomenelor sociale, şi în cazul acesta nu are un obiect deosebit de filosofia istoriei, sau se ocupă de stat, de mecanismul politic şi de formele sale ideale, intrând astfel în domeniul politicii şi al eticii. În nici un caz deci nu ar mai fi loc pentru o ştiinţă aparte.

Tot aşa, **B. Kidd** neagă existenţa unei ştiinţe autonome a societăţii omeneşti, pentru că ea nu ar cunoaşte natura evoluţiei umane şi nici legile ei [19]. **Giambattista de Martini** deduce imposibilitatea sociologiei din lipsa de acord între sociologi, care discută necontenit asupra obiectului acestei ştiinţe şi asupra elementelor care constituie societatea. Fenomenele sociale nu sunt, pentru dânsul, altceva decât faptele psihice, care pot fi studiate de psihologie, nemaifiind nevoie de o altă ştiinţă specială [20].

Karl Diehl caracterizează sociologia prin nesiguranţă şi lipsă de unitate, deoarece conceptele sale sunt foarte oscilante şi cu multe înţelesuri. Prin sociologie, zice el, se înţelege adeseori contopirea celor mai eterogene ştiinţe, fără o suficientă separaţie a problemelor speciale ale fiecăreia [21]. Şi tot aşa trebuie să cităm mai departe pe **Georg von Below**, care tăgăduieşte posibilitatea sociologiei sub orice formă imaginabilă, şi ca ştiinţă specială, şi ca ştiinţă generală [22]. Nu este posibilă ca ştiinţă specială, deoarece relaţiile dintre oameni – care ar constitui obiectul ei – sunt studiate de către diferitele ştiinţe sociale, ca : etnografia, istoria, politica, economia etc., dar nici ca ştiinţă generală nu poate fi admisă sociologia, pentru că în acest caz ea ar trebui să cuprindă laolaltă politica şi întreaga istorie a civilizaţiei, ori atunci ea ar deveni o filosofie generală sau o enciclopedie, singurele ştiinţe cu caracter universal.

18. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Bd. VII, Leipzig, 1917, pp. 29-31.
19. B. Kidd, *L'évolution sociale*, 1896.
20. Giambattista de Martini, *Dell'imposibilita di esistere din una scienza sociologica*, 1900.
21. Karl Diehl, *Theoretische Nationalökonomie*, Jena, Bd. I, 1916, p. 28.
22. Georg v. Below, *Soziologie als Lehrfach*, in „Schmollers Jahrbuch".

G. Landauer începe studiul său asupra revoluţiei cu fraza „sociologia nu este o ştiinţă" şi motivează această afirmaţie, confundând în realitate sociologia cu istoria, în modul următor: ştiinţa exactă propriu-zisă porneşte de la fapte exterioare, de la Existenţă, pe care o descrie şi o critică, făcând abstracţie de subiectivitatea omenească şi preocupându-se numai de cunoştinţe teoretice. Sociologia şi istoria, din contra, se ocupă de acţiuni şi de relaţii, de devenirea necontenită a activităţii, de forţele practice din viaţă. Ştiinţa reală începe deci cu fapte şi sfârşeşte cu devenirea, pe când sociologia şi istoria iau tocmai această devenire ca punct de plecare al lor. Deci ele nu au acelaşi scop ştiinţific ca ştiinţele exacte, ci au preocupări practice şi ca atare nu sunt ştiinţe [23].

Sunt sociologi care împart obiectul sociologiei între diferitele ştiinţe existente, susţinând, ceea ce de altminteri este just, că nu se poate studia viaţa socială decât pe baza istoriei naturale a societăţilor, care explică apariţia diferitelor forme de societate, apoi pe baza datelor geografiei umane, ale politicii, ale economiei, ale dreptului şi ale moralei, care cercetează diferitele fenomene sociale. Iar sinteza generală a lor o face filosofia generală, care caută legile de constituire şi de evoluţie comune tuturor acestor fenomene. Toate aceste trei grupe de ştiinţe formează corpul ştiinţelor sociale, nemaifiind loc pentru o ştiinţă a sociologiei, deosebită de ele.

Prin urmare, unii sociologi neagă existenţa sociologiei ca ştiinţă, pentru că ea sau se ocupă de toate fenomenele ce se petrec în grupul social, şi atunci se reduce la un ansamblu al ştiinţelor sociale, devenind un simplu nume colectiv, sau studiază evoluţia şi progresul social în genere, în principiile lor, şi în acest caz nu se mai deosebeşte de filosofia istoriei, care e o ştiinţă speculativă.

Dilthey nu admite sociologia pe motivul că ea ar vrea să unească într-o singură ştiinţă explicările tuturor faptelor care au loc în societate şi de aceea nu aduce nimic nou faţă de celelalte ştiinţe sociale. Şi după cum nu poate fi vorba de o ştiinţă a naturii în genere, ci de diferite ştiinţe naturale (fizică, chimie, fiziologie etc.), zice Dilthey, tot aşa nu se poate admite o ştiinţă a societăţii în genere. Dacă sociologia are această pretenţie, atunci ea devine sau „un vas mare pe care s-a pus eticheta *sociologie*, un nume nou, dar nu şi o cunoştinţă nouă", sau, din punct de vedere logic şi metodologic, un fel de enciclopedie, o filosofie a ştiinţelor spiritului [24]. Această obiecţiune a lui Dilthey poate fi alimentată, cu oarecare aparenţă de dreptate, de către cei care fac sociologia aerului, a apei, a perjelor uscate etc. etc.

În al doilea rând, se obiectează sociologiei că *nu are metode riguros ştiinţifice*. **Leslie Stephen**, într-un raport pe care l-a făcut în anul 1892 la adunarea anuală a Ligii pentru educaţia socială şi politică, a susţinut că sociologia face numai *vagi observaţii empirice*, neputând utiliza experimentul şi din cauza aceasta ea nu ajunge la concluzii generale strict logice. Or, metoda e o cerinţă şi o condiţie absolută pentru constituirea unei ştiinţe.

În sfârşit, s-a susţinut imposibilitatea sociologiei ca ştiinţă şi pe baza faptului că *ea nu formulează legi*. Există sau nu legi sociale? Dacă nu există legi sociale aparte – şi s-a emis părerea aceasta deoarece faptele sociale ar fi de natură psihică şi, ca atare, ele ar fi supuse legilor psihologice –, *sociologia e inutilă*. Dacă însă există asemenea legi, „ele scapă competenţei unui singur spirit" şi trebuie găsite în mod inductiv prin analiza faptelor sociale. Concluzia deci, şi într-un caz şi-n altul, rămâne aceeaşi, că *sociologia e inutilă*.

---

23. Gustav Landauer, *Die Revolution,* Frankfurt am Main, 1919.
24. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1923, p. 422.

Pentru Dilthey, sociologia e mai mult o metodă decât o ştiinţă, o metodă pentru ştiinţele care vor să găsească un principiu de explicare a faptelor sociale [25].

Iată deci o sumedenie de argumente care s-au adus în contra sociologiei şi care au putut impresiona pe mulţi cercetători, fără a putea distruge totuşi încrederea în această ştiinţă, care se impune din ce în ce mai mult. De altminteri, mai toate ştiinţele noi au întâmpinat rezistenţă din partea ştiinţelor constituite mai de mult, pentru că întotdeauna tot ceea ce este nou e privit cu neîncredere. Civilizaţii, ca şi primitivii, primesc cu oarecare teamă inovaţiile şi tot ceea ce este neobişnuit. Dar realităţile, ca şi valorile puternice se impun independent de voinţa omului. Şi sociologia este o astfel de realitate. Aceeaşi neîncredere s-a manifestat la început şi faţă de biologie, care azi e atât de necesară şi apreciată, şi faţă de morală, căreia totuşi oamenii i se supun. În afară de aceasta însă, nici argumentele care s-au adus în contra sociologiei, şi pe care le-am văzut, nu rezistă criticii, după cum vom arăta în cele ce urmează.

Sociologia şi filosofia

Până să se constituie sociologia ca ştiinţă independentă, ea a fost foarte strâns legată de filosofie. Toate obiecţiunile enumerate mai înainte o scoteau pur şi simplu din rândul ştiinţelor recunoscute, înglobând-o în vreuna din ele sau de cele mai multe ori în filosofie.

Aşa a fost considerată sociologia ca o filosofie a progresului sau ca o filosofie morală, care vrea să stabilească forme şi valori ideale, realizabile totuşi în viaţă, sau ca un fel de filosofie juridică, în special o filosofie a dreptului natural.

Această confundare a sociologiei cu filosofia a servit chiar pentru combaterea ştiinţei sociologiei, furnizând argumente diferite de natură speculativă. Astfel, am arătat mai înainte cum pe baza filosofiei kantiene s-a ajuns la concluzia că sociologia nu poate fi altceva decât un fel de logică transcendentală.

Analizând acum însă argumentele aduse în contra sociologiei, în ordinea în care le-am expus mai înainte, trebuie să constatăm de la început că obiecţiunile de natură epistemologică, pe baza filosofiei kantiene, care admite ştiinţă numai în măsura în care se poate aplica calculul matematic sau numai acolo unde există adevăruri formale apriorice, nu mai pot avea valoare astăzi şi de aceea nu vom stărui prea mult asupra lor. În gândirea contemporană, *universal-valabil* nu mai este totuna cu *etern-valabil*. Principiul relativităţii a devenit un adevăr indiscutabil şi se impune în viaţa şi-n cunoaşterea noastră. Nimic nu este neschimbător şi etern din tot ceea ce poate cunoaşte omul. Nici chiar categoriile minţii, cărora Kant le atribuia o valoare absolută şi o stabilitate desăvârşită, nici ele nu sunt invariabile, ci apar în forme schimbătoare la diferitele popoare. Când a vorbit despre anumite categorii apriorice, formale, Kant a avut în vedere mentalitatea europeană, nu şi pe aceea a popoarelor primitive. Dar **Lévy-Bruhl, Strehlow, Durkheim, Frazer, Graebner, Malinowsky, Thurnwald** etc. au arătat că logica noastră nu e şi a altor popoare, care se găsesc pe altă treaptă de cultură, că principiile logice, cărora în genere noi le atribuim un caracter universal, au pentru primitivi altă însemnătate şi altă formă decât pentru noi. Astfel, pentru aceste popoare, cauzalitatea, identitatea, spaţiul şi timpul au o

25. *Idem*, p. 423.

coloratură specială, produsă prin îmbinarea faptelor de experienţă cu elemente mistice. Acolo unde mentalitatea europeană vede o contradicţie, de exemplu, primitivul constată numai o *participare*, în care el crede orbeşte [26]. Aşa că spiritul este şi el schimbător, iar noţiunile cu care operează sunt foarte variabile. Adevărurile au deci viaţă relativă, neexistând nici unul care să poată fi proclamat cu tărie drept absolut. Astfel, adevărul apare numai ca o ipoteză de travaliu, schimbătoare şi condiţionată de întreaga dezvoltare a vieţii sociale, nu numai de puterea spiritului individual. Apoi, nu trebuie să uităm că ştiinţa exactă se ocupă mai puţin de adevăruri formale şi mai mult de adevăruri reale, a căror esenţă este tocmai concordanţa ideii cu realitatea, iar realitatea este empirică şi schimbătoare. Adevărul presupune, în constituirea sa, un element social, deoarece o ipoteză oarecare sau o idee elaborată de un individ devine adevăr numai atunci când este recunoscută ca atare şi acceptată de către societate. *Universal-valabil* se poate interpreta mai exact în sens de *social-valabil*. De aceea, ideea de adevăr presupune generalizarea experienţei şi implicit relativitatea ei, nu aprioritatea şi absolutismul formal.

S-a susţinut, de asemenea, că evoluţia fenomenelor ar fi determinată de o forţă transcendentă, căreia i s-ar datora diferitele faze ale procesului de schimbare socială, şi-n acest caz sociologia ar deveni un fel de logică a acestui proces, având un caracter speculativ. E adevărat că evoluţia socială e produsul unor anumiţi factori, dar aceştia nu sunt ceva iraţional, cum a susţinut Kant şi mai apoi Schelling şi Hegel, căci în viaţa socială avem a face cu factori existenţi în realitate şi în genere cunoscuţi, nu cu forţe care realizează „un plan ascuns al divinităţii” sau cu „un spirit absolut”, metafizic. Sociologia urmăreşte şi explică evoluţia socială prin forţa psihică a oamenilor, prin factorul economic, juridic, politic, recunoscând negreşit o înlănţuire logică în manifestările lor, care sunt dependente una de alta, dar prin aceasta ea nu devine deloc speculativă şi nu dobândeşte un caracter transcendent, care ar depărta-o de faptele empirice.

S-a spus mai departe : dacă sociologia nu caută un principiu speculativ de explicaţie, atunci ea, având de-a face cu formele spirituale – căci acestea constituie fondul fenomenelor sociale – şi faptele spirituale fiind dominate de principiul libertăţii creatoare, nu va putea stabili legi, ci va face cel mult o analiză descriptivă a aspectului psihic al vieţii sociale.

Nici aceasta nu se poate susţine, deoarece chiar în doctrina kantiană omul apare într-o dublă ipostază, şi anume mai întâi ca *fenomen supus cauzalităţii* şi apoi ca *numen liber*. Ca fenomen, el este o verigă în seria cauzală a experienţei, e determinat de fapte empirice, pe când ca numen el poate începe de la sine o serie cauzală. Dar numenul este, în filosofia kantiană, o idee speculativă, un concept limitativ, pe care l-a formulat Kant poate şi din trebuinţa de a da un temei metafizic ideii de libertate, care pentru dânsul este postulatul moral cel mai important, fără de care nu se poate concepe responsabilitatea morală. Cu drept cuvânt observă **Hermann Cohen** că în filosofia lui Kant avem de-a face mai mult cu un *numen al libertăţii* decât cu o *libertate a numenului* [27]. În afară de aceasta, libertate nu înseamnă pentru filosofia practică a lui Kant lipsă de cauzalitate, ci subordonarea faţă de o lege pe care omul şi-o impune singur, fără a suferi vreo constrângere exterioară. Puterea creatoare a spiritului uman este şi ea supusă unor legi. Societatea e mediul în care se găsesc condiţiile de dezvoltare şi motivele care determină forţa creatoare a individului.

---

26. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, ed. a II-a, Paris.
27. H. Cohen, *Kants Kritik der praktischen Vernunft*.

Sociologia, într-adevăr, descrie şi analizează manifestările şi creaţiile spirituale, dar ea caută să le explice, arătând condiţionarea lor sociologică. Ea evidenţiază colaborarea societăţii cu individul în producerea culturii, dovedind cât de legate sunt toate operele de viaţa socială, de procesul religios, de cel economic, juridic şi istoric în genere. Prin urmare, sociologia *nu descrie* viaţa psihică a societăţii, nu se mărgineşte numai la o astfel de operaţie preliminară, ci *o explică* chiar prin interdependenţa absolută a tuturor factorilor sociali.

S-a afirmat mai departe că sociologia, voind să găsească o lege de evoluţie şi un sens al ei, se confundă cu filosofia istoriei, care urmăreşte exact acelaşi lucru. Netăgăduit că există o mulţime de puncte de contact între sociologie, istorie şi filosofia istoriei, dar acestea nu pot îndritui susţinerea că sus-numitele ştiinţe se confundă între ele. Filosofia istoriei se ocupă de aspectul speculativ al vieţii sociale, cercetând care este *valoarea evoluţiei fenomenelor istorice*, pe când sociologia cercetează *realitatea socială aşa cum este ea*, o descrie, analizează factorii sociali, caută tipuri de societăţi, fără a se preocupa deloc de valoarea lor. Sociologia nu studiază progresul social-istoric şi nu face judecăţi de valoare, acestea rămânând exclusiv în sarcina filosofiei istoriei, după cum se va vedea în alt capitol din această lucrare. Prin urmare, filosofia a combătut mai întâi existenţa unei sociologii ca ştiinţă de sine stătătoare. Primul fel de raport care se poate concepe între sociologie şi filosofie este acela pe care ni-l indică dezvoltarea cercetărilor sociologice de-a lungul vremilor, adică înglobarea sociologiei în filosofie.

Dacă ne referim la trecut, nu mai poate încăpea nici o îndoială că cercetările sociologice erau confundate cu cele filosofice, societatea fiind obiect de studiu al eticii sau al metafizicii religioase. Trecând peste multele explicări naive ale antichităţii, unde mitologia, cu minunatul ei tezaur de fantezie, era izvorul de lămurire şi înţelegere al fenomenelor sociale, şi lăsând la o parte concepţia pur religioasă a primitivilor, filosofia platonică şi aristotelică au reprezentat în antichitate singurele încercări sociologice serioase. Ideea de clasă socială, bazată pe diviziunea funcţiunilor fundamentale ale societăţii, o găsim afirmată de Platon în *Republica*, având însă o notă filosofico-morală, deoarece fiecare clasă din cele trei pe care le deosebeşte dânsul are o virtute specială a ei, care îi determină şi funcţiunea pe care trebuie să o exercite în stat. Cărţile VIII şi IX din *Republica* dau impresia unui tratat de politică întemeiat pe consideraţii filosofico-raţionale. Nu stărui mai mult asupra concepţiei lui Platon şi nu mă opresc nici asupra lucrării lui Aristotel despre stat, care reprezintă încă şi astăzi izvorul unor concepţii teoretice importante. Ideea formelor posibile de stat: democraţia, aristocraţia, tirania, oligarhia etc., iată probleme pentru a căror lămurire se face apel şi la bătrânul Aristotel. Dar toate aceste preocupări şi cercetări ale lor erau încadrate într-un ansamblu mai vast de natură filosofică şi ţinteau să găsească *statul ideal, în care eventual s-ar putea realiza fericirea*. Încât finalitatea morală era elementul ultim şi determinant al întregii lor gândiri.

În Evul mediu, pentru a nu stărui decât asupra marilor epoci istorice, sociologia tot nu se emancipează de filosofie, dar toate cercetările sale încep să aibă un caracter istoric, pe lângă coloratura special religioasă specifică Evului mediu. **Sf. Augustin** scrie primul sistem de filosofie a istoriei cu caracter religios creştin, în care încearcă să explice originea statului, valoarea sa şi să deducă în acelaşi timp chiar necesitatea unei organizări religioase a lui. Diavolul, căzut din imperiul său, întemeiază *civitas terrena*, cea dintâi societate, având ca prim cetăţean un ucigaş, pe Cain. Aleşii lui Dumnezeu formează *civitas Dei*. Statul, creaţia diavolului, a dobândit cea mai mare

putere în imperiile asiatice şi în cel roman, ducând la deznădejde şi ruină pe toţi aleşii lui Dumnezeu. Hristos a apărut pe pământ pentru a înfiinţa *civitas Dei*, făcând din biserică reprezentanta ei. Sf. Augustin împarte popoarele în două grupe, care corespund celor două feluri de organizaţii formulate de dânsul, în *copii ai lui Dumnezeu*, care doresc pacea şi armonia, şi *copii ai diavolului*, care trăiesc sub impulsul vrajbei şi al războiului. A urmări evoluţia societăţii omeneşti în această luptă dintre bine şi rău înseamnă, pentru Sf. Augustin, a cerceta în ce mod triumfă biserica pe pământ. În lucrarea sa *Civitas Dei*, Sf. Augustin formulează clar ideea filosofică ce este principiul constitutiv al vieţii sociale, după dânsul.

Şi dacă trecem mai departe la spiritul nou introdus de Reformă, constatăm că toată concepţia Reformei s-a bazat pe câteva principii de natură filosofico-morală, care au putut pregăti spiritele pentru cercetări sociologice critice ulterioare, dar care nu au avansat prea mult faţă de Evul mediu, căci **Luther** însuşi, în operele sale *Von der Freiheit eines Christenmenschen* şi în *Sermon von guten Werken*, deşi susţine libertatea omului faţă de forţă şi chiar de biserică, afirmând că natura şi viaţa omului este activitate necontenită, care nu poate fi stânjenită de nimic, totuşi crede că această activitate trebuie să izvorască din credinţă. Regulile vieţii sociale sunt cuprinse, pentru Luther, în conştiinţa religioasă şi în ideile creştine. Această notă filosofico--religioasă domină mentalitatea reformistă, deşi e mai puţin rigidă şi mai puţin absolutistă decât catolicismul. **Calvin** justifica autoritatea omenească şi îi atribuia valoare, considerând-o ca o expresie a voinţei divine, ca o realizare a unei porunci dumnezeieşti. Autoritatea aceasta este, pentru Calvin, *sancta Dei ordinatio*. Statul, de care se ocupă Calvin, apare ca opera lui Dumnezeu şi trebuie deci onorat ca orice operă sfântă. Chiar dacă el serveşte uneori pentru oprimarea oamenilor, nu trebuie să ne ridicăm în contra lui, căci vinovaţi sunt tot oamenii, care se servesc rău de stat. Singura atitudine critică a calviniştilor, care putea folosi ştiinţei sociale, a fost cererea lor de limitare a puterii papale.

În secolele XVII şi XVIII, toate cercetările şi ideile sociologice se confundă cu filosofia istoriei şi a dreptului. În acest interval, ideea de *contract social*, bazat pe voinţa indivizilor, este elementul fundamental pentru înţelegerea şi explicarea societăţii. Raţionalismul, în cel mai larg sens al său, stăpâneşte în această epocă gândirea socială.

În Germania, Kant însuşi, în lucrarea *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, publicată în 1784, îşi pune problema : cum e posibilă o regulă care să stabilească ordine în fenomenele social-istorice, dacă individul are voinţă liberă ? La care dânsul răspunde afirmativ, susţinând că, deşi individul este liber, totuşi din această libertate nu rezultă o anarhie, căci oamenii se grupează singuri laolaltă, formând statul, care este bazat pe ideea unui contract între ei şi care, în acelaşi timp, este mijlocul cel mai propriu pentru a face ordine. Mersul fenomenelor sociale nu este, pentru Kant, ceva întâmplător, ci ele par a fi supuse unor principii metafizice şi etice, care urmăresc dezvoltarea şi perfecţionarea omenirii.

Filosofia postkantiană ajunge însă în Germania la romantism, care se extinde şi asupra ştiinţelor sociale, unde ideea de *comunitate* apare ca o formă de concretizare a *Iraţionalului*. Nu ne interesează aici mişcarea socială romantică, nici formele ei de manifestare, amintim doar elementele teoretice care au determinat concepţia romantică a societăţii. În gândirea socială şi istorică postkantiană din Germania, romantismul apare ca o reacţiune în contra individualismului şi a contractualismului social, susţinând că poporul sau societatea este o unitate supraindividuală, în care individul este absorbit în totul. După cum **Schelling** a afirmat existenţa unei totalităţi

care uneşte spiritul cu natura, alcătuind un organism, tot aşa **Hegel** a susţinut ideea că fiecare popor are un spirit al său, un *Volksgeist*, care este şi el un derivat din *spiritul universal (Weltgeist)*. Caracterul popoarelor, evoluţia lor sunt manifestări ale acestui spirit. Noutatea concepţiei romantice şi originalitatea ei nu constau însă numai în afirmarea acestei idei, care de altminteri se găsea şi la Voltaire, Condorcet, Montesquieu, ci în formularea teoriei că societatea e o realitate obiectivă mai presus de indivizi, că acest organism spiritual superior are viaţa sa proprie şi că trebuie considerat ca atare în raporturile sale cu indivizii.

În cercetările sociologice englezeşti, **Herbert Spencer**, deşi poate lăsa impresia că tot travaliul lui se limitează numai la analiza unui material de fapte, bazându-se pe date etnografice, totuşi în realitate urmăreşte o idee filosofică, sociologia sa reprezentând numai o aplicare a sistemului său de cosmologie şi o încercare de a găsi dovezi în plus că *legea integrării şi diferenţierii*, pe care el o consideră drept o lege cosmică generală, se aplică în toate domeniile vieţii. El vede în faptele sociale şi în transformările lor un mijloc de verificare a ipotezei filosofice evoluţioniste şi de aceea aplică fenomenelor sociale şi societăţii aceeaşi lege de evoluţie ca şi tuturor celorlalte fenomene. Vorbind despre valabilitatea legii evoluţiei, aşa cum a formulat-o dânsul în diferitele domenii (geologie, biologie, psihologie, sociologie), Spencer spune textual: „când gândim evoluţia ca fiind divizată în astronomică, geologică, psihologică, sociologică etc., se poate să ni se pară că printr-o simplă coincidenţă aceeaşi lege de metamorfoză se aplică tuturor acestor diviziuni. Dar dacă recunoaştem că aceste diviziuni sunt grupări pur convenţionale, stabilite pentru a uşura aranjarea şi dobândirea ştiinţei, dacă ne amintim că existenţele diferite de care se ocupă fiecare dintre aceste diviziuni sunt părţi componente ale aceluiaşi Cosmos, vedem imediat că nu sunt mai multe feluri de evoluţii cu unele caractere comune, ci o singură evoluţie, desfăşurându-se pretutindeni în acelaşi mod” [28].

Această preocupare generală a operelor lui Spencer de a face evidentă formula evoluţiei îl îndreptăţeşte pe Durkheim să afirme că filosoful englez nu a avut o atitudine sociologică propriu-zisă şi că şi-a propus „nu de a studia faptele sociale în ele însele şi pentru ele, ci de a arăta cum se verifică ipoteza evoluţionistă în regnul social” [29].

În Franţa se constată aceeaşi situaţie în ceea ce priveşte raportul dintre sociologie şi filosofie, căci **A. Comte** a îmbinat filosofia sa pozitivistă cu sociologia în aşa chip încât greu se pot separa una de alta. Iar **S. Simon** nu a putut concepe nici un fel de sistem social care să nu fie aplicarea unui sistem de idei, societatea însăşi nefiind altceva, în esenţa ei, decât o comunitate de idei în care sunt uniţi laolaltă indivizii. Sistematizarea ideilor care determină manifestările popoarelor e obiectul filosofiei, încât cercetarea sistemelor sociale trebuie să se facă prin prisma filosofiei, care le cuprinde pe toate. Iată o mulţime de gânditori, din toate timpurile, care au confundat sociologia cu filosofia sau au făcut din sociologie un fel de apendice al filosofiei.

Dar nu mai insist asupra trecutului, când sociologia era încă în stare haotică, nebuloasă, ci mă opresc asupra problemei raportului dintre sociologie şi filosofie în zilele noastre, când, deşi există cercetări sociologice serioase, totuşi nu putem spune că filosofia a încetat de a mai avea vreun rol în constituirea sociologiei.

Astfel, cităm pe **Ratzenhofer**, pentru care societatea nu poate fi explicată în totalitatea ei decât prin ajutorul vieţii psihice, şi anume prin voinţă, instincte, motive

---

28. H. Spencer, *Les premiers principes*, trad. de M. Guymiot, Paris, 1902, pp. 471-472.
29. E. Durkheim et E. Fauconnet, *Sociologie et sciences sociales*, in „Revue philosophique”, 1903, nr. 5, p. 469.

şi mobile, care determină atitudinea individului faţă de semenii săi şi de societate. Ba merge Ratzenhofer chiar mai departe, susţinând că sociologia trebuie să fie, împreună cu psihologia, o parte integrantă din filosofie, căci „o sociologie fără filosofie seamănă cu o psihologie fără fiziologie" [30], neavând nici un fundament serios. Alături de problema cosmologică, ontologică şi psihologică, trebuie pusă acum şi problema sociologică. Întrucât însă fenomenele sociale speciale sunt studiate fiecare în parte de anumite ştiinţe constituite, cu legile şi metodele lor de cercetare, sociologiei nu-i rămâne decât să cerceteze baza filosofică a celorlalte ştiinţe care studiază raporturi interindividuale [31]. Aceasta este concepţia la care se opreşte Ratzenhofer.

În timpurile noastre însă, unii gânditori au crezut că sociologia poate exista alături de ştiinţele sociale speciale dacă devine un fel de *epistemologie socială*. De aceea, în literatura sociologico-filosofică se vorbeşte uneori despre *un apriori social*, despre *formă* şi *materie socială* etc., afirmându-se astfel caracterul filosofic al sociologiei.

Astfel, **Rudolf Stammler** porneşte de la ideea că nu se poate face ştiinţă decât dacă se urmăresc legi şi principii generale, lăsându-se la o parte tot ceea ce este detaliu, tot ceea ce constituie un aspect individual. Ştiinţa are nevoie de criterii generale, acesta e un adevăr necontestat. De aceea, nu se poate studia nici viaţa socială şi istorică, dacă nu avem un criteriu obiectiv al oricărei vieţi sociale în genere şi dacă nu facem abstracţie de aspectele particulare ale societăţii dintr-un anumit loc sau moment. Pentru studiul problemelor sociale şi al legilor lor e nevoie de o *filosofie socială*, care să se ocupe de legile formale fundamentale ale vieţii sociale, stabilind concepte şi principii general valabile, afirmă Stammler. O asemenea ştiinţă trebuie să treacă peste orice conţinut particular al unei existenţe istorice [32]. În locul cercetărilor empirice, care pleacă de la fapte particulare şi se ridică la generalizări, Stammler recomandă să se înceapă cu stabilirea unei legi formale fundamentale, obiective, din care să se deducă apoi conceptele vieţii sociale [33], pentru că numai astfel se poate vorbi de cunoaştere sigură şi de adevărată ştiinţă. Se recunoaşte uşor influenţa concepţiei kantiene în toată gândirea lui Stammler, căci laitmotivul operei sale este *ideea de necesitate* şi de *valabilitate generală*, ca singurele condiţii ale ştiinţei. Teoria lui Stammler face critica experienţei sociale, speculând asupra ideii de lege, de normă şi ideal. Încât şi pentru dânsul sociologia, având de-a face cu epistemologia, care trebuie să stabilească în prealabil condiţiile oricărei cunoaşteri sociale, se reduce la o filosofie epistemologică.

De altminteri, în Germania concepţia aceasta este destul de răspândită, căci pentru mulţi cercetători sociologia apare mai mult ca programul unei ştiinţe decât ca o ştiinţă deja realizată, de unde necesitatea de a o întemeia, şi aceasta prin ajutorul filosofiei. **Max Adler** explică atitudinea ostilă a multora faţă de sociologie prin faptul că nu s-a cercetat în mod epistemologic realitatea socială. El susţine cu tărie că sociologia, urmând calea indicată de ştiinţele naturii, care s-au emancipat de metafizică numai prin ajutorul criticii cunoaşterii, înlăturând ideea de forţă misterioasă, de entitate participantă etc., va trebui să se bazeze şi ea pe epistemologie. Prin ajutorul acesteia se va putea stabili, pe lângă *existenţa naturală* şi *cauzalitatea ei* –

30. Gustav Ratzenhofer, *Die soziologische Erkenntnis*, Leipzig, 1898, p. 6.
31. *Ibidem*.
32. Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig, 1896, p. 7.
33. *Idem*, p. 18.

care constituie obiectul ştiinţelor naturii –, şi o *existenţă socială*, *o cauzalitate* şi o *experienţă socială* cu caractere specifice. De aceea, critica epistemologică formează „fundamentul oricărei sociologii care vrea să fie o ştiinţă a existenţei şi a fenomenelor sociale” [34].

Nu sunt puţini sociologii care susţin astăzi că sociologiei îi revine sarcina de a formula un sistem al tuturor ştiinţelor sociale. Astfel, **Ludwig Stein** vede în această ştiinţă o „filosofie a societăţii” [35], având faţă de ştiinţele speciale care cercetează societatea acelaşi rol pe care îl are filosofia faţă de diferitele domenii de cunoaştere, adică de a stabili unitate şi strânsă relaţie între toate datele ştiinţelor speciale. Şi tot aşa, în filosofia sintetică a lui Spencer şi în filosofia pozitivă a lui Aug. Comte, sociologia e partea cea mai înaltă a filosofiei, care încoronează filosofia cosmică şi cea organică. Acest mod de a privi sociologia nu este, după cum vedem, încă abandonat. **R. Worms**, întocmai ca şi L. Stein, susţine aceeaşi temă [36]. Iar **Othmar Spann**, reprezentantul doctrinei universaliste, face din sociologie un fel de sistematică a scopului, cu un pronunţat caracter filosofic. Prin concepţia sa, Spann depreciază deosebirile dintre fenomene şi raporturile lor concrete, trece peste temporal şi istoric, ajungând la o speţă anumită de emanatism şi făcând astfel din sociologie un fel de filosofie vagă şi uneori ciudată. Dar chiar critici sociologi de talia lui Tönnies nu au abandonat complet vechea poziţie filosofică faţă de sociologie. „Sociologia este, în primul rând, o disciplină filosofică”, zice **F. Tönnies** [37], căci preocupările ei referitoare la esenţa vieţii sociale au fost asociate întotdeauna cu trebuinţa unor principii de conduită în viaţă. Sociologia teoretică, pe care Tönnies o identifică filosofiei sociale, este astfel strâns legată cu etica şi politica, precum şi cu filosofia dreptului.

Mai ales în Germania, sub influenţa teoriilor fenomenologice, s-a dat sociologiei o puternică notă filosofică, încât chiar reprezentanţii concepţiei sociologiei ca ştiinţă a unei realităţi concrete şi definite nu au rămas neinfluenţaţi de filosofie. Însuşi **H. Freyer** recunoaşte că sociologia trebuie să aibă o bază filosofică, deoarece numai astfel ea încetează de a fi un simplu punct de vedere şi numai atunci devine o ştiinţă. Încercarea de a face din sociologie o simplă ştiinţă de sistematizare – autorul se referă în special la teoria relaţiei reprezentată de L. v. Wiese –, care urmăreşte numai analiza fenomenelor, o consideră Freyer drept o reducere a acestei ştiinţe la un catalog de fenomene sociale. De aceea crede dânsul că sociologia trebuie să aibă un punct de vedere filosofic, care nu depărtează de realitate, ci îi dă un temei clar pentru cercetarea şi sesizarea sigură a realităţii [38]. Desigur, aceasta nu înseamnă că sociologia se va ocupa de societatea omenească în genere, de o societate netemporară şi abstractă, căci ea începe propriu-zis când se îndreaptă spre cercetarea stărilor reale şi istorice ale vieţii sociale [39]. În sfârşit, mai citez un singur cercetător, care consideră drept problemă esenţială a sociologiei cercetarea evoluţiei şi unităţii principiilor sociale, confundând-o astfel cu filosofia istoriei şi atribuindu-i aproape aceleaşi

34. Max Adler, *Soziologie und Erkenntniskritik,* in „Jahrbuch für Soziologie”, 1925, p. 11. A se vedea şi *Das Rätsel der Gesellschaft*, Wien, 1936.
35. Ludwig Stein, *Soziologische und Geschichtsphilosophische Methode*, in „Jahrbuch für Soziologie”, 1925, p. 222.
36. R. Worms, *La Sociologie*, Paris, 1921, p. 23.
37. F. Tönnies, *Wege und Ziele der Soziologie*, Verhandlungen, p. 17.
38. Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig und Berlin, 1930, p. 2.
39. Hans Freyer, *Gegenwartsaufgaben der deutschen Soziologie*, in „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft”, Bd. 95, Heft. I.

scopuri : **W. Kozlowski**. El formulează în mod categoric această concluzie, susţinând că „ştiinţa integrală a societăţii, oricare ar fi numele pe care i-l vom da, va avea în mod necesar un caracter filosofic” [40]. Sociologia [*] este, pentru dânsul, totuna cu filosofia socială sau, încă mai precis, ea e o „filosofie istorică îmbogăţită prin elementul normativ al ştiinţelor sociale” [41].

Iată o primă atitudine care a dominat şi a fost răspândită foarte multă vreme, ajungând la confundarea totală a sociologiei cu filosofia. Dar, o dată cu progresul cercetărilor etnografice şi al ştiinţelor sociale speciale, s-a accentuat din ce în ce mai puternic şi un alt punct de vedere, *o tendinţă de independenţă a sociologiei faţă de filosofie şi chiar ostilă ei*. „Sociologia este o ştiinţă aparte, şi nu o filosofie a ştiinţelor sociale”, zice **Eleutheropulos** [42]. Iar **Wilhelm Sauer** dezvoltă motivul pentru care sociologia nu trebuie confundată cu filosofia socială sau cu filosofia istoriei, susţinând că aceasta studiază schimbarea necontenită a fenomenelor, pe când sociologia caută numai ceea ce este persistent în schimbare [43]. Şcoala sociologică franceză, întemeiată de **Durkheim**, se ridică însă cu toată vigoarea în contra oricărui amestec al filosofiei în sociologie. E. Durkheim recunoaşte că în trecut era greu să se separe sociologia de filosofie, deoarece foarte multă vreme cunoaşterea omenească a fost stăpânită şi obsedată de dualismul dintre natură – cu determinismul ei riguros – şi fenomenele umane. Natura a constituit obiectul de studiu al ştiinţelor naturale, iar toate celelalte fenomene au fost considerate ca obiect de speculaţie al filosofiei. Chiar atunci când s-a afirmat existenţa legilor şi în domeniul vieţii sociale, sociologia încă nu s-a putut emancipa de filosofie, pentru că nu s-a dovedit ireductibilitatea acestor legi la cele fizice şi biologice. Aşa că e firească naşterea sociologiei din filosofie şi confundarea lor atât de multă vreme [44]. Dar acum, când se constată existenţa unei regularităţi şi a unui determinism social riguros, e de ajuns ca sociologul să ştie a privi fenomenele sociale aşa cum trebuie pentru ca sociologia să apară ca o ştiinţă separată de filosofie.

Durkheim vorbeşte despre necesitatea *defilosofării sociologiei*, pentru că această ştiinţă trebuie să se ocupe de realitatea socială în ea însăşi, nu de forme vagi sau de principii pure. Dacă fenomenele sociale nu vor mai fi considerate ca produse subiective ale psihicului individual, ci ca lucruri obiective în afară de individ, supuse unei cauzalităţi empirice asemenea celei naturale, şi dacă se va studia realitatea socială, nu ideile noastre despre dânsa, sociologia se va putea emancipa complet de filosofie, devenind o adevărată ştiinţă [45]. Prin urmare, sociologia nu are nevoie să facă consideraţii filosofice generale, nici aprecieri, nici să dea norme, ci ea trebuie să explice numai conţinuturile concrete ale vieţii sociale şi evoluţia lor prin condiţii sociale obiective. „Sociologia, zice Durkheim, nu trebuie să renunţe la nici una din ambiţiile sale, dar pe de altă parte, dacă vrea să răspundă speranţelor care s-au pus

---

40. W.N. Kozlowski, *La Sociologie et la Philosophie*, in „Revue de l'Institut de Sociologie”, 1928, nr. 1, p. 42.

* Trebuie să observăm că înşişi partizanii altor concepţii, care atribuie sociologiei teme foarte practice, nu pot trece complet peste consideraţiile filosofice. Astfel, Traian Herseni, un tânăr şi harnic sociolog, în lucrarea sa *Realitatea socială*, Ed. Institutului Social Român, mărturiseşte necesitatea filosofării asupra datelor fundamentale ale sociologiei. „Problema realităţii sociale coincide cu problema sociologică”, zice dânsul (p. 8), iar realitatea socială trebuie cercetată, în primul rând, ca *existenţă* (pp. 10 şi 12).

41. W.N. Kozlowski, *La Sociologie et la Philosophie*, p. 64.
42. A. Eleutheropulos, *Soziologie*, Jena, 1923, p. 9.
43. Wilhelm Sauer, *Soziologie contra Sozialphilosophie*, in „Jahrbuch für Soziologie”, Bd. II, 1926, p. 108.
44. E. Durkheim et E. Fauconnet, *Sociologie et science sociales*, in „Revue philosophique”, 1903.
45. E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1910.

în ea, trebuie să aspire a deveni altceva decât o formă originală a literaturii filosofice"[46]. Nu insistăm mai mult asupra concepţiei lui Durkheim, deoarece vom reveni asupra ei în capitolele următoare.

Fără îndoială că sociologia nu se poate constitui ca ştiinţă dacă nu-şi delimitează precis domeniul de cercetare şi punctul de vedere. Realitatea socială e însă obiect de studiu al mai multor ştiinţe, fiecare având îndreptăţirea sa, încât nu e uşoară separaţia clară a fiecăreia şi mai ales a sociologiei.

Filosoful contemporan **N. Hartmann** susţine cu drept cuvânt că „în practică nimeni nu se îndoieşte de realitatea lumii în care trăieşte"[47], şi totuşi, atunci când e vorba de cunoaşterea ei, o mulţime de îndoieli ni se strecoară în suflet. Problema cunoaşterii realităţii e foarte complicată, pentru că realitatea şi viaţa nu sunt numai un obiect de analiză rece, ci datorită lor avem dorinţe, ne frământăm, suferim şi activăm. Acelaşi lucru se poate afirma despre viaţa socială, unde avem de-a face nu numai cu fenomene sufleteşti complexe de-ale noastre, dar şi cu viaţa altora. Când e vorba de realitatea socială, trebuie să avem în vedere raporturile umane, conflictele, viaţa istorică în diferitele sale momente[48]. Toate acestea se petrec în timp, care e un puternic agent modificator al fenomenelor. Acest element al timpului real, istoric, precum şi situaţia specială a omului în lanţul determinismului social complică problema sociologiei, deschizând o mulţime de perspective cercetătorului. Tendinţa de a găsi concepte generale şi legi valabile pentru ştiinţă a împins adesea pe diferiţi cercetători spre filosofie, făcându-i să piardă din vedere realitatea concretă pe care voiau s-o studieze şi să ajungă la fenomene fără calitate şi fără determinare, la ceva nereal. Aceasta s-a întâmplat şi cu sociologia.

Dar, pe de altă parte, dorinţa de a determina cât mai precis domeniul ei, înlăturând abstracţia şi filosofia, a dus la o altă extremă, tot aşa de periculoasă. **W. Sombart**, vorbind despre ordinea de zi a Congresului de sociologie de la Viena din anul 1922, spune că aceasta cuprindea între altele: problema Ligii Naţiunilor, dreptul minorităţilor, cooperarea intelectuală internaţională, mijloacele de remediere a crizelor valutare, organizarea ştiinţifică a comerţului internaţional, reconstruirea economică şi financiară a Austriei, dezarmarea generală, problema grevelor, pregătirea profesională a femeilor, educaţia femeilor pentru noile lor însărcinări, lupta contra otrăvurilor sociale, eugenismul[49]. Dacă toate aceste probleme ar forma sociologia, de la început orice om serios ar trebui să renunţe de a mai face sociologie, căci simpla enumerare a chestiunilor de mai sus, puse pe ordinea de zi a unui congres de sociologie, lasă să se înţeleagă că toate aceste domenii ar constitui sociologia. În acest caz, ea ar trebui să cuprindă toată politica economică, financiară şi socială, ceea ce ar fi imposibil, pe lângă că s-ar denatura însăşi esenţa acestei ştiinţe, care se ocupă nu de *ceea ce ar trebui să fie*, ci *de ceea ce este*. Sociologia ca ştiinţă a vieţii sociale cercetează întreaga cultură umană în diferitele sale aspecte, ocupându-se însă în special de *punctul de vedere al socialităţii*, în deosebire de istorie, care urmăreşte aspectul individual şi particular al fenomenelor. Acest aspect general teoretic, cultural, al vieţii sociale determină caracterul filosofic al sociologiei. Sombart vorbeşte despre sociologie chiar în acest sens de *teorie a culturii*[50], deosebind, pe lângă *sociologia empirică* în sens îngust, *o sociologie filosofică*.

46. E. Durkheim, *Le suicide*, Paris, 1930, Préface, p. VII.
47. Nicolai Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin, 1931, p. 7.
48. *Idem*, pp. 7-8.
49. Werner Sombart, *Soziologie*, Berlin, 1923.
50. Werner Sombart, *Nationalökonomie und Soziologie*, Jena, 1930, p. 61.

Trebuie să recunoaştem că în concepţia lui Sombart este o mare parte de adevăr, deoarece sociologia, făcând cercetarea diferitelor instituţii sociale, urmăreşte găsirea „tipicului social” şi culegerea datelor necesare pentru a putea ajunge să alcătuiască o teorie generală a societăţii şi care să determine natura şi esenţa socialului, precum şi legile sale generale. Aceasta e aşa-numita sociologie generală, care are astfel un aspect filosofic, dar numai un aspect, fără a face filosofie speculativă. Sociologia generală se apropie în modul acesta de ceea ce se numeşte, cu un cuvânt obişnuit, filosofie socială. Filosofia socială are acelaşi obiect ca şi sociologia, zice **G. Lehmann**, numai cât ea nu-l priveşte din punct de vedere sociologic, ci filosofic, adică ea caută sensul ultim şi universal al realităţii sociale. În timp ce sociologia cercetează „constituţia de fapt a proceselor sociale, a instituţiilor, ocupându-se de *problema existenţei reale a societăţii*, filosofia socială urmăreşte *determinarea sensului ei* [51].

Principiile generale pe care le stabileşte sociologia sunt însă scoase din cercetarea faptelor sociale pe baza datelor pe care ni le pune la îndemână experienţa socială în diferitele sale forme. Încât sociologia, urmărind alte scopuri decât filosofia, nu se poate confunda cu aceasta, nu poate fi împiedicată de dânsa în constituirea ei ca ştiinţă şi nu se pierde în speculaţii pur teoretice, filosofice, deşi face teorie generală.

Trecând deci peste argumentele de natură speculativ-filosofică aduse în contra sociologiei, trebuie să ne oprim puţin asupra obiecţiilor formulate chiar de sociologi în contra caracterului ştiinţific al acestei discipline. Şi desigur că dintre acestea cel mai serios este cel referitor la însuşi obiectul de cercetare al sociologiei, căci se contestă că sociologia ar avea un domeniu sau un obiect de studiu deosebit de acela al altor ştiinţe sociale.

Sociologia şi ştiinţele sociale

Soarta ştiinţei, oricât de obiectiv şi de depărtat de contingenţele vieţii de toate zilele ar fi conţinutul ei, este dependentă de regimul politic şi social, căci nu arareori concepţia oficială a conducătorilor statului s-a impus cercetătorilor sau a constrâns cugetarea lor. Ceea ce se petrece actualmente în foarte multe ţări europene este o dovadă evidentă a acestui fapt. După cum în trecut dominaţia religioasă a căutat să dea o anumită tinctură ştiinţelor, tot aşa astăzi încearcă „politicul” să stăpânească totul, punând ştiinţa însăşi în serviciul său. *Raţiunea de stat* nu se preocupă de *adevăr*, ci de *util*, de aceea subordonarea ştiinţei faţă de politică este distrugătoare pentru ştiinţă. E adevărat că ştiinţa sociologiei, ca toate ştiinţele umane-morale de altminteri, a suferit întotdeauna influenţe politice. Dacă acum concepţia corporatistă şi totalitară câştigă din ce în ce mai mult teren şi se impune sociologului, nu de mult social-democratismul şi marxismul aveau precădere. Întotdeauna tendinţele şi conceptele politice dominante au avut reflexul lor în ştiinţele sociale.

Sociologia franceză din veacul trecut a conceput societatea în mod liberalist, sub influenţa ideilor Revoluţiei franceze, după cum sociologia germană din ultimul deceniu oglindeşte perfect concepţia naţional-socialistă. Dar un reflex sau o influenţă oarecare nu este totuna cu obligaţia de a se subordona unei concepţii oficiale utilitare.

51. Gerhard Lehmann, *Sozialphilosophie*, in „Lehrbuch der Soziologie und Sozialphilosophie”, Berlin, 1931, p. 10.

Punerea sociologiei în slujba intereselor şi scopurilor politice momentane înseamnă distrugerea sau, în cazul cel mai bun, denaturarea ei. Ceea ce susţine **Freyer** acum justifică afirmaţia lui Leopold v. Wiese că în Germania de astăzi există tendinţa „de a reduce sociologia la o teorie a epocii istorice”[52]. Sociologia este ameninţată în existenţa ei sau făcută inutilă prin înglobarea ei în alte ştiinţe şi în special în politică. **Hans Freyer**, sociologul cel mai citit astăzi în Germania, oscilează între negarea sociologiei ca ştiinţă independentă şi adaptarea ei la scopurile practice ale regimului politic dominant. De aceea, el se străduieşte să arate că mai întotdeauna sociologii au construit sisteme în vederea rezolvării unor probleme practice care s-au pus timpului lor. Ceea ce a justificat până acum existenţa sociologiei, constituindu-i însuşi temeiul şi obiectul, zice Freyer, a fost *opoziţia dintre stat şi societate*. Sociologia secolului XIX, pornind de la această concepţie, s-a ocupat de societatea burgheză, făcând din ea un fenomen permanent, pe când în realitate această societate nu e decât un fenomen istoric, iar structura ei o simplă etapă a unui proces istoric. De aceea, legile structurale ale acestei societăţi burgheze nu pot fi considerate drept legile vieţii sociale în genere.

Freyer recunoaşte că sunt şi fenomene generale, existente în toate structurile sociale şi în toate epocile istorice, dar conţinutul lor e variabil.

Într-adevăr, întotdeauna au existat conducători şi conduşi, dar pe ce bază s-a întemeiat puterea conducătorilor, de ce mijloace s-au servit ei pentru a obţine supunere, pentru care motive au ascultat cei conduşi etc., aceasta depinde de structura întreagă a societăţii şi de diferitele împrejurări istorice. „Nu există un concept netemporal al societăţii omeneşti în genere”[53], ci societatea este numai material mereu schimbător. Prin urmare, nu se poate vorbi de o esenţă a societăţii şi nici despre o structură veşnică a ei. Până aici suntem de acord cu H. Freyer, dar noi accentuăm cu deosebire faptul că există anumite fenomene şi forme fundamentale, precum şi tipuri de structuri sociale generale şi ireductibile. Nu suntem însă de acord cu tendinţa lui Freyer de a subordona sociologia politicii sau, cu alte cuvinte, de a o îngloba într-o altă ştiinţă socială, căci Freyer, discutând problematica şi orientarea nouă a sociologiei, susţine că dacă nu mai admitem acum opoziţia dintre stat şi societate şi dacă societatea burgheză nu mai e obiectul prezentului, atunci sociologia ar urma să nu mai aibă obiect. Toate forţele sociale sunt şi trebuie să fie integrate în statul politic, zice Freyer. În acest caz, teoria fenomenelor sociale trebuie să devină o parte din ştiinţa statului. Aceasta a fost de altminteri tema pe care a susţinut-o **H. v. Treitschke** în trecut.

Dar sociologia nu dispare ca ştiinţă de sine stătătoare pentru că fenomenele sociale din secolul XIX nu au dispărut complet, ci ele acţionează încă şi în prezent şi mai oferă interes teoretic. Poate că sociologia ar dispărea o dată cu societatea burgheză a secolului XIX, dar „astăzi acest proces nu este încă terminat”[54], iar „statul naţional-socialist este abia în curs de devenire”[55]. De aceea, zice Freyer, sociologia trebuie să intre într-un nou stadiu de evoluţie şi să se adapteze politicii. Ca atare, obiectul ei, în noua ipostază pe care o indică Freyer, ar fi cercetarea

52. L. v. Wiese, *Der Gegenwärtige Entwicklungsstand der Allgemeinen Soziologie*, in *Reine und angewandte Soziologie. Eine Festgabe für Ferdinand Tönnies zu seinem achtzigsten Geburtstage*, Leipzig, 1936, p. 18.

53. Hans Freyer, *Gegenwartsaufgaben der deutschen Soziologie*, in „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft”, Tübingen, 1934, Heft I, Bd. 95, p. 133.

54. *Idem*, p. 135.

55. *Ibidem*.

posibilităţilor şi principiilor pe care le oferă societatea pentru procesul de formaţie politică, indicarea rezistenţelor şi forţelor favorabile acestui proces, precum şi a elementelor care se pot adapta noii ordini şi care nu. Sociologia, dacă vrea să trăiască, zice Freyer, trebuie să fie „gândire tactică”, auxiliară politicii. Autorul îşi dă seama că prin aceasta el neagă pur şi simplu caracterul ştiinţific al sociologiei, de aceea se sileşte să atenueze gravitatea acestui fapt, susţinând că opera de construcţie a unei noi ordini sociale, deşi are caracter de voinţă şi acţiune, necesită totuşi o sinteză generală a cunoştinţelor, a forţelor, a membrilor săi, de aceea sociologia va trebui să studieze această ordine nouă şi, mai ales, căile care pot servi pentru realizarea ei. Freyer spune de altminteri precis că sociologia, pentru a explica viaţa, existenţa socială prezentă, tendinţele ei de evoluţie şi mişcarea ei, trebuie să cunoască „voinţa reală a unor grupe reale de oameni în situaţii reale”[56]. De aceea, sociologia nu este numai o ştiinţă aplicată, ci chiar în natura ei este o ştiinţă practică. Citez textual cuvintele lui Freyer: „realitatea socială, în momentul în care e gândită, se transformă (*umspringen*) în practică” [57]

Ştiinţa şi practica socială

Fără îndoială că nu se poate separa practica de teorie, nu se poate afirma că ele sunt două domenii străine unul de altul, deoarece viaţa practică e mereu călăuzită de rezultatele cercetărilor ştiinţifice, iar acestea pornesc de cele mai multe ori din trebuinţa de a găsi soluţii şi remedii la anumite situaţii practice. Dar de la această constatare nu se poate ajunge la confundarea aplicaţiei cu ştiinţa şi nu se poate susţine nici concepţia lui Freyer, nici părerea lui **Cuvillier** că sociologia devine practică, că „ştiinţa devine ea însăşi acţiune, că ea îşi modifică propriul său obiect” [58].

Practicul, în cazul sociologiei, se identifică cu politicul.

În sociologia americană de astăzi se introduce din ce în ce mai mult elementul politic-practic. Din cauza aceasta ea nu are un aspect ştiinţific impunător. Chiar numele pe care îl întrebuinţează ei şi care a fost adoptat şi în ţară la noi de către profesorul Gusti – *sociologie rurală* – spune clar cum concep ei această ştiinţă.

Dar ce este această *sociologie rurală*? Prof. **J. Gillette**, ocupându-se de sociologia rurală, vrea să dovedească în mod raţional că avem de-a face cu o ştiinţă deosebită. El afirmă că dacă înţelegem prin sociologie numai o cercetare rigidă, care vrea să explice anumite grupe de fenomene şi dacă această cercetare e complet disociată de motive utilitare, atunci sociologia rurală nu ar corespunde acestor cerinţe. Sociologia rurală, după dânsul, trebuie să studieze condiţiile vieţii rurale, să explice viaţa comunităţilor rurale, aplicând principii raţionale şi ştiinţifice de cercetare.

„Primul ei imperativ este de a înţelege comunităţile rurale în condiţiile lor. Al doilea imperativ este de a formula just căile de acţiune.” În ceea ce priveşte raportul dintre sociologia rurală şi sociologie în genere, Gillette spune: „Considerăm sociologia rurală ca o ramură a sociologiei, care studiază sistematic comunităţile rurale pentru a găsi condiţiile şi tendinţele lor şi pentru a formula principiile de progres” [59].

Vasăzică sociologia rurală s-ar deosebi de sociologia în genere, după cum recunoaşte însuşi Gillette, numai prin aceea că ar avea o sferă mai restrânsă şi mai imediată.

---

56. H. Freyer, *Einleitung in die Soziologie*, Leipzig, 1931, p. 147.
57. *Idem*, p. 148.
58. A. Cuvillier, *Introduction à la Sociologie*, Paris, 1936, p. 89.
59. J. Gillette, *Rural Sociology*, New York, 1922, p. 6.

În acest caz nu s-ar putea vorbi de o ştiinţă aparte şi nu s-ar putea confunda toată sociologia cu sociologia rurală, cum fac unii pretinşi sociologi, ci sociologia rurală ar fi numai un capitol al sociologiei, anume capitolul care cercetează forma sătească de grupare umană. Dar chestiunea nu e atât de simplă, deoarece, după cum se vede din citatele de mai sus, sociologia rurală vrea să indice *căi de acţiune* şi să formuleze *principiile progresului vieţii rurale*. Aceste noi ţeluri pe care şi le pune sociologia rurală depăşesc însă domeniul sociologiei ca ştiinţă. Prof. **Dwight Sanderson** susţine că prin tendinţa sociologiei rurale de a ajunge la acţiune şi prin preocuparea sa de progres, ea devine o parte a *eticii sociale* sau a *filosofiei sociale* [60]. Aşa se explică faptul că mai toate cărţile de sociologie rurală sunt mai mult *treatise on rural welfare* decât lucrări ştiinţifice, bazate pe metode riguroase. Progresul social presupune sforţarea pentru o mai bună adaptare a indivizilor între ei şi între grupe sociale. El se bazează pe datele ştiinţifice ale economiei, ale biologiei, geografiei, politicii etc.

Progresul social este desigur în funcţie şi de *organizarea socială*, care se face aplicându-se datele cercetărilor sociologice, dar ea nu se reduce numai la aceasta, deoarece organizarea socială se bazează şi pe principiile altor ştiinţe: economia politică în primul rând, apoi principii politice şi aşa mai departe.

Dar caracterul practic al sociologiei rurale nu este tăgăduit în America chiar de către reprezentanţii ei. Astfel, de pildă, prof. **Wilson Gee** de la Universitatea din Virginia afirmă precis şi textual că sociologia rurală este „o fază aplicată a sociologiei” [61]. Desigur, ea poate da sugestii pentru cercetări teoretice şi pentru generalizare, dar preocuparea ei fundamentală este practica.

Sociologia rurală se va ocupa de sănătatea publică, de biserică, de şcoala satului, de administraţia lui etc. În America, în staţiunile de experimentare agricolă se fac şi cercetări monografice de sociologie rurală. În America încă din anul 1910 încep a se dezvolta astfel de studii, iar în anul 1925, prin legea numită *Purnell* (Purnell Bill) se stimulează acest tip de cercetări monografice. **Purnell Bill** a fixat pentru anii 1925-1926 o sumă de 20.000 cenţi pentru fiecare staţiune de experiment, apoi suma s-a mărit treptat, ajungând în anii 1929-1930 la 60.000 cenţi de staţiune, pentru ca să se poată face bine cercetările agricole, economice şi de sociologie rurală.

Staţiunile acestea sunt legate cu *serviciul populaţiei şi studiilor vieţii rurale de la biroul economiei agricole din Ministerul Agriculturii din Statele Unite*. De asemenea, la studiul acesta contribuie şi *Comitetul de cercetare al secţiei rurale a Societăţii americane de sociologie*.

În anul 1911, dr. **G.J. Galpin** publică *The Social Anatomy of an Agricultural Community* şi, după el, alţii continuă pe acelaşi drum. În anul 1919 se înfiinţează la Departamentul agriculturii Statelor Unite biroul economiei agricole, la diviziunea studiilor vieţii rurale. Acesta e legat şi cu Institutul de cercetări sociale şi religioase.

Din cercetările care se fac în această direcţie, desigur că sociologia are şi ea de câştigat ceva, cel puţin în ceea ce priveşte forma rurală de viaţă, care este mai simplă şi mai uşor de analizat [62]. Dar aceasta nu îndreptăţeşte pretenţia unora de a susţine că sociologia aceasta este totul şi că metoda ei constituie esenţa sociologiei înseşi ca

60. Dwight Sanderson, *Scientific research in rural Sociology*, in „The American Journal of Sociology”, 1927, nr. 2, p. 179.
61. Wilson Gee, *Rural Sociology as a Field of Research in the agricultural experiment Station*, in „The American Journal of Sociology”, 1929, nr. 5, p. 838.
62. Asupra programului sociologiei rurale şi cercetărilor sale a se vedea Carl C. Taylor, *Research in Rural Sociology*, in „The American Journal of Sociology”, sept. 1927, nr. 2.

ştiinţă. Dintre studiile de sociologie rurală publicate sunt foarte răspândite acela al lui **E.E. Kirkpatrik** asupra standardului de viaţă al diferitelor ferme sau studiul lui **Nason** asupra spitalului rural.

Sociologia rurală însă, cu scopurile sale practice, este în primul rând o disciplină aplicată, tot aşa după cum există şi o sociologie clinică, al cărei scop este de natură medicală [63]. O ştiinţă aplicată constă în adunarea şi întrebuinţarea cunoştinţelor de la diferite ştiinţe şi a principiilor pentru a rezolva o problemă specială de interes omenesc. Ştiinţa pură însă face abstracţie de o fază particulară sau de un anumit moment al realităţii, nu se preocupă de rezolvarea unei probleme practice, oricât de arzătoare ar fi ea [64].

Desigur, toate ştiinţele, oricare ar fi natura lor, servesc în ultimă instanţă vieţii. Toate au izvorât din trebuinţele vieţii şi au aplicaţii, dar ştiinţa pură trece dincolo de momentul practic, care rămâne în seama altora. În cazul de faţă, sociologia caută să găsească structuri sociale generale, regularităţi, în care se poate încadra şi satul, dar nu se preocupă de căile de acţiune necesare pentru prosperarea lui. Aceasta rămâne în seama politicii practice.

Dar, pentru noi, aceasta echivalează cu transformarea sociologiei într-un auxiliar al ştiinţei statului, ca să nu zic al politicii practice, care vrea astăzi să acapareze totul. Statul ia acum asupra lui funcţiuni pe care le-a avut până nu de mult societatea. Prin această subordonare a sociologiei faţă de politică, ea dispare însă ca ştiinţă autonomă.

Orice încercare de a reduce sociologia la un simplu instrument practic, reformator, în viaţa publică, înseamnă o denaturare a caracterului ei. *Aplicarea rezultatelor cercetărilor sociologice nu se poate confunda cu sociologia însăşi*. La noi în ţară, prof. **D. Gusti**, partizanul concepţiei monografice a sociologiei, alunecă acum pe această pantă periculoasă. Într-adevăr, echipele de cercetări monografice organizate de dânsul până acum păreau că urmăresc numai cercetarea caracterelor satului românesc, a realităţii sociale româneşti, astăzi însă ele fac o altă operă, şi anume una practică, căci în satele unde lucrează ele fac cimitire, sapă şanţuri pentru scurgerea apei de ploaie, nivelează drumuri, fac injecţii vitelor, dau consultaţii medicale gratuite oamenilor, întemeiază cămine culturale, zidesc biserici, dau sfaturi „cum să se păstreze fâneţele, cum să se apere fructele ca să dea rod bogat” etc. [65]. Însuşi D. Gusti, vorbind despre necesitatea unui „muzeu al satelor româneşti”, afirmă că muzeul acesta poate fi de mare utilitate „pentru munca de ridicare a satelor” [66]. Se pare de altminteri că rostul monografiei sociologice, asupra căreia ne vom opri când vom cerceta problema metodei în sociologie, pentru Gusti este în primul rând de natură practică. „Munca aceasta culturală pe care o facem noi, zice Gusti, se deosebeşte cu totul de ce s-a făcut până acum, tocmai prin faptul că are un caracter mai temeinic. Şi anume : nu dorinţa noastră, ci nevoile locale sunt acelea

---

63. Louis Wirth, *Clinical Sociology*, in „The American Journal of Sociology”, 1931, nr. 1.
64. Dwight Sanderson, *loc. cit.*
65. A se vedea „Curierul Echipelor Studenţeşti”, an I, nr. 5, august 1935, în care citim titluri sugestive ca, de exemplu : „O echipă ziditoare de biserică”, „Îndrumări pentru munca tehnică şi edilitară”, precum şi pasaje care arată clar scopul echipierilor şi concepţia despre rolul lor. „Străduinţa cea mare a noastră, a celor care în lunile minunate ale verii din ăst an luptăm la sate, înrolaţi în slujba idealului social al Fundaţiei, este să lăsăm în urma noastră semne zidite în lemn şi piatră, mărturie săpată şi trainică despre aflarea noastră printre săteni. *La fel am făcut şi anul trecut*, în dorinţa noastră de a schimba înfăţişarea neplăcută a uliţelor, gardurilor, curţilor şi caselor din satele necăjite, pe unde am umblat în cea dintâi campanie” (Octavian Neamţu).
66. „Curierul Echipelor Studenţeşti”, nr. 3.

care trebuie să hotărască munca ce vom face”[67]. Prin urmare, scopul acestor cercetări e activitatea practică. Or, după câte ştim noi, nu sunt două rânduri de echipe studenţeşti, ci numai unul – echipele Fundaţiilor Regale –, care trebuie să lucreze pentru împlinirea unor nevoi şi pentru „aflarea pricinilor răului din viaţa satelor”, căci acestea preocupă în primul rând pe echipieri şi acesta este rostul lor. Dar, în acest caz, nu se mai poate vorbi de activitate de cercetare ştiinţifică sociologică, căci Gusti face aprecieri, se ocupă de valori, caută „pricinile răului din viaţa sătească” etc. şi urmăreşte „ridicarea satelor”.

Vasăzică echipele acestea au un scop practic precis : ridicarea satelor. Foarte frumos şi lăudabil, dar aceasta nu e sociologie, ci poate fi politică socială rurală, pedagogie şi igienă socială, discipline care constituie graniţe pe care sociologia nu le poate trece, dacă nu vrea să se piardă, să devină un fel de nume haotic sau un fel de termen *passe-partout*, care nu spune nimic.

Nevoile practice pot inspira într-adevăr cercetări teoretice, dar atunci acestea dobândesc independenţă şi se fac indiferent de orice sugestie practică, în condiţii cu adevărat ştiinţifice. Astfel se înfiinţează institute pentru studiul cancerului din necesitatea de a se pune capăt flagelului produs de această boală, precum se poate cerceta o problemă socială în mod ştiinţific pentru a se cunoaşte toate aspectele ei şi a se putea legifera cu folos. Trebuinţa originară care constituie impulsul cercetării ştiinţifice poate fi o nevoie practică, dar procesul de cercetare însuşi are viaţa lui aparte, e obiectiv, se detaşează complet de factorul practic care l-a produs.

Vreau deci să fiu bine înţeles : nu tăgăduiesc utilitatea practică a activităţii pe teren a echipelor Fundaţiilor Regale. Dar ceea ce fac ele constituie o activitate de politică socială rurală pornită şi susţinută de M.S. Regele Carol al II-lea pentru ridicarea satelor româneşti. Rostul lor nici nu este teoretic, căci altminteri n-ar realiza ceea ce le-a fixat Regele. Rolul lor e considerabil, dar nu teoretic. În acest caz însă ar fi necesar ca să nu se producă nici o confuzie pentru nimeni şi să se separe precis domeniile de activitate, punându-se în relief activitatea sociologică pură. Dl. Gusti să nu amestece lucruri care trebuie să fie clare şi nete.

Activitatea practică, pe care o preconizează unii ca ţintă a sociologiei, este de *natură politică*, deoarece politica este aceea care vrea să schimbe realitatea, să-i dea altă formă. Ştiinţa se ocupă de *realitatea existentă*. Omul politic e stăpânit de o credinţă practică şi de voinţă, pe când omul de ştiinţă trăieşte sub dominarea pasiunii de o idee de cunoaştere. Din cauza aceasta de altminteri în societate şi în viaţa de toate zilele este o separaţie clară între luptătorii politici şi oamenii de ştiinţă. Marii gânditori nu au fost şi mari realizatori politici în genere.

Dar chiar când proeminente personalităţi ştiinţifice fac politică de aplicaţie pe teren, ei nu amestecă munca ştiinţifică a lor cu aplicaţiile practice politice. De aceea, credem că nu se poate susţine confundarea practicii sociale politice cu teoria socială (*Sociologia rurală americană şi română* ; vezi şi *Reine und angewandte Soziologie*).

Sociologia nu formulează idealuri practice către care trebuie să aspire realitatea, ea constată numai şi caută să explice fenomenele sociale existente. Omul politic poate porni de aici şi formula idealuri politice. Pe baza cercetărilor ştiinţifice, repet, se pot face aplicaţii practice şi trebuie să se facă, dar acela care lucrează în mod practic pe teren nu face prin aceasta ştiinţă, pentru că scopul lui este altul decât al cercetătorului.

Această tendinţă de a aluneca spre ceea ce este străin de domeniul de cercetare al sociologiei şi incursiunile în ştiinţele sociale speciale au alimentat obiecţiunea

67. „Curierul Echipelor Studenţeşti”, nr. 5, an. 1, D. Gusti, *Un scop al muncii noastre*.

fundamentală care se aduce ştiinţei noastre, că nu are un obiect propriu de care să se ocupe şi că se confundă cu politica, etica, dreptul, economia etc.

De altminteri, obiecţiunea aceasta s-a adus exact în aceeaşi formă şi altor ştiinţe, care astăzi sunt recunoscute şi foarte apreciate, cum este biologia, pe care au voit unii cercetători, în trecut, să o reducă la istorie naturală, la zoologie, anatomie şi fiziologie. Fără îndoială că structura celulară, nutriţia, selecţia naturală sunt fenomene comune plantelor şi animalelor, sunt componente a ceea ce se numeşte „viaţă”, şi cu toate acestea fenomenul vieţii e ceva mai mult decât ele şi nu poate fi studiat, în toată complexitatea sa, de nici una dintre ştiinţele enumerate, ci numai de biologie.

Acelaşi lucru se petrece acum şi cu sociologia. E. Durkheim însuşi a susţinut odinioară că „sociologia nu este şi nu poate fi decât sistemul sau corpus-ul ştiinţelor sociale” [68], pentru că altminteri ea n-ar avea nici un obiect de cercetare al său. Sociologia nu studiază o asociaţie de oameni *in abstracto*, nici forme goale de conţinut – de aceea ea trebuie să cerceteze faptele sociale în strânsă legătură cu toate ştiinţele sociale. „A separa sociologia de ştiinţele sociale înseamnă a o separa sau cel puţin a o îndepărta de realitate, adică a o face să nu mai fie decât o filosofie formală şi vagă, a-i retrage astfel caracterele pozitive, distinctive ale oricărei ştiinţe pozitive” [69].

Din afirmaţia de mai sus s-ar putea deduce că Durkheim confundă sociologia cu ştiinţele sociale, făcând din ea un fel de sinteză a lor. Concepţia lui Durkheim însă se precizează mai bine dacă ne gândim şi la celelalte studii ale sale. Astfel, în lucrarea sa *Le suicide*, el atinge încă o dată problema aceasta, susţinând că sociologul trebuie să facă cercetări asupra unor grupe de fapte bine delimitate şi precizate, arătând de unde încep şi unde sfârşesc ele, servindu-se cu îngrijire de disciplinele auxiliare, ca istoria, etnografia, statistica, „fără care sociologia nu poate nimic” [70].

Negreşit că nu se poate concepe sociologia ca o ştiinţă fără conţinut social şi fără legătură cu ştiinţele sociale. Durkheim, când a afirmat că ea este sistemul acestora, a avut în vedere încercările de sociologie filosofică ale lui A. Comte, Herbert Spencer, care căutau să facă, în domeniul fenomenelor sociale, o verificare a concepţiilor lor filosofice, preocupându-se mai puţin de conţinutul social real decât de ideea generală pe care o urmăreau ei. Şi tot aşa ar putea să apară această idee a lui Durkheim şi ca o reacţie faţă de concepţia formalismului sociologic, care face deosebire între conţinutul şi forma vieţii sociale, atribuind sociologiei ca obiect de studiu forma. Astfel s-ar putea explica pentru ce Durkheim a susţinut că sociologia trebuie înţeleasă ca un sistem al ştiinţelor sociale.

În nici un caz sociologia ca sistem al ştiinţelor sociale nu a fost, în intenţia lui Durkheim, un fel de etichetă pentru totalitatea acestor ştiinţe, ci, pentru el, ştiinţele sociale existente caută să fie armonizate prin ajutorul sociologiei, care devine în modul acesta un fel de disciplină sintetică şi integrală faţă de celelalte ştiinţe, care, la rândul lor, dobândesc caracterul de ştiinţe analitice şi parţiale. În acest sens, ştiinţele sociale nu mai apar ca izolate, ci devin membre participante în acelaşi tot, depinzând una de alta.

Diferitele ştiinţe sociale, economia, dreptul, morala etc. se ocupă fiecare de un anumit fenomen, de o latură sau un aspect al vieţii sociale, nu însă de *întreg*, de

68. E. Durkheim et E. Fauconnet, *Sociologie et sciences sociales*, in „Revue philosophique”, 1903, nr. 5, p. 465.
69. *Idem*, p. 484.
70. E. Durkheim, *Le Suicide*, 1897, ed. 1930, Préface, p. VII.

societate în totalitatea ei. Sociologia a pornit desigur de la anumite fenomene sociale pe care le-a cercetat, fie ele juridice, fie economice, fie etnografice, dar treptat şi-a lărgit punctul de vedere, depăşind aspectul formal juridic sau cel material economic, pentru a le privi în unitatea lor superioară şi originară. Orice fenomen de cultură şi viaţă socială e obiect de studiu pentru sociologie şi fiecare ştiinţă specială poate adopta un punct de vedere sociologic în cercetarea fenomenului special de care se ocupă, de aceea se poate vorbi de o sumedenie de sociologii : economică, juridică, religioasă etc., dar sociologia propriu-zisă priveşte fenomenul social în totalitatea sa, bazându-se pe cunoştinţele speciale furnizate de ştiinţele sociale şi urmăreşte să găsească ceea ce este esenţial şi general sau, cu alte cuvinte, *socialul* din fenomene.

W. Sombart, pornind de la ideea că sociologia este ştiinţa culturii, face deosebire între unele domenii de cultură, care sunt ele însele *părţi din societate*, şi alte domenii de cultură, care numai se *petrec în societate* [71]. Este aceeaşi deosebire pe care o făcea **Schleiermacher**, care întrebuinţa însă alţi termeni, susţinând existenţa unor *domenii organizatoare de cultură* şi a altora *simbolizatoare*, cum recunoaşte însuşi Sombart. Primele au un conţinut format din relaţii sociale şi nici nu pot fi gândite independent de astfel de relaţii. Am putea concepe oare dreptul fără ideea de relaţie între interese diferite ? Şi tot aşa, e posibilă limba fără ideea de comunicare a unor persoane între ele ? Simbolizatoare sunt acele domenii de cultură al căror conţinut, deşi se dezvoltă şi se desfăşoară în societate, poate fi gândit totuşi şi fără societate, cum ar fi, de pildă, arta, ştiinţa pură etc.

Deşi discutabilă în esenţa ei, deosebirea aceasta are totuşi un grăunte de adevăr, pentru că sunt în realitate unele discipline ştiinţifice al căror material de studiu îl formează înseşi relaţiile sociale, pe când altele au un conţinut condiţionat de societate, modificat poate de societate, dar caracterul lor social apare mult mai şters decât la primul fel de ştiinţe. Pe baza datelor diferitelor ştiinţe sociale alcătuieşte sociologia teoria societăţii şi poate da explicarea generală a culturii.

Viaţa socială este un complex foarte variat şi multiplu, care presupune neapărat convieţuirea laolaltă a indivizilor, legaţi prin conştiinţa unor scopuri şi aspiraţii comune, precum şi a unor trebuinţe economice. Nu se poate vorbi deci de viaţă socială decât acolo unde avem *o comunitate psihică* şi *interese economice comune*. Nu este de ajuns însă atât, căci nici un fel de grupare omenească nu este posibilă dacă nu se respectă anumite *reguli de conduită*, care reglează raporturile dintre oameni, şi dacă nu există *o autoritate*, care să aibă putere de a sancţiona abaterea de la aceste reguli. Toţi aceşti factori necesari pentru constituirea şi funcţionarea unei societăţi pot fi studiaţi fiecare în parte de către psihologie, religie, economie, drept, istorie etc., deşi nicăieri şi niciodată ei nu există izolaţi, ci totdeauna sunt îmbinaţi laolaltă, influenţându-se şi condiţionându-se unul pe altul. Acest fapt explică pentru ce fiecare categorie de fenomene sociale, studiată izolat, fără nici o privire la raportul în care se găseşte cu celelalte forme de fenomene, poate avea o altă înfăţişare decât cea reală. După cum individul poate prezenta unele caractere psihice bine determinate în viaţa sa singuratică sau, mai precis, în momentele de separare de grupul social şi totuşi atunci când se găseşte într-o mulţime sau în timp de revoluţie apare cu totul altfel, cu alte caractere, pentru că forma de sinteză socială în care e înglobat l-a schimbat, tot aşa fenomenele economice sau juridice în sinteza lor dobândesc aspecte variate. Dreptul şi economia cercetează fenomene izolate din

71. W. Sombart, *Nationalökonomie und Soziologie*, Jena, 1930. „Kulturbereiche die Gesellschaft *sind*, und anderseits Kulturbereiche die nur Gesellschaft *haben*" (p. 7).

ansamblul în care se dezvoltă, pe când sociologia se ocupă tocmai de acest ansamblu, de acest tot care e societatea, prin prisma căreia trebuie privite toate fenomenele sociale.

Deşi elementul viu prin care trăieşte societatea sunt indivizii, totuşi ea este mai presus de dânşii şi, în acelaşi timp, tot atât în afară de ei, cât şi în sufletul lor. Societatea e ceva mai mult ca o sumă de oameni, e un tot care prezintă alte caractere decât acelea ale elementelor componente şi care are o viaţă proprie. Din relaţiile dintre oameni se nasc instituţii obiective, cu un caracter concret şi adeseori material, care impun indivizilor şi îi constrâng în acţiunile şi în felul lor de viaţă. Sufletul nostru dobândeşte chiar în structura sa elemente sociale, devenind părtaş la acea conştiinţă colectivă, despre care vom vorbi într-un capitol următor. Este îndeobşte cunoscut că mulţimea, masa de oameni, deşi e compusă din indivizi diferiţi, are totuşi o psihologie a ei, cu caractere specifice, care modifică sufletul individual, stabilind un fel de omogenitate psihică, prin ridicarea nivelului unora şi coborârea altora. *In abstracto* s-ar putea vorbi de un suflet în genere, în realitate însă sufletul oamenilor prezintă variaţii şi deosebiri după societatea căreia îi aparţin ei. Instituţiile sociale influenţează şi determină, pe de o parte, psihismul indivizilor, iar pe de alta, se influenţează reciproc între ele. Societatea apare astfel ca fiind ceva cu viaţă proprie. Acest tot, această viaţă socială integrală este obiectul de studiu al sociologiei.

În răspunsul pe care l-am dat la ancheta întreprinsă de revista „Societatea de mâine" din Cluj, cu privire la problema ştiinţei sociologiei în zilele noastre, spuneam: „din ce în ce se vede mai bine influenţa structurii sociale asupra individului şi tot mai mult se constată interdependenţa fenomenelor sociale, oricât de diferite ar fi ele. Multă vreme s-au explicat fenomenele sociale prin influenţa spiritului, a predominat chiar un spiritualism istoric (la triburile primitive, religia e factorul care determină fenomenele juridice, economice, politice etc.), dar mai apoi s-a văzut că şi religia şi spiritualul în genere sunt sub influenţa totului social. De la jumătatea secolului XIX s-a dat precădere factorului economic în explicarea vieţii sociale şi s-a întemeiat materialismul istoric. Dar şi factorul economic, la rândul său, suferă influenţa structurii sociale privite în totalitatea sa, el nu e deci ceva de sine stătător. Sociologia ca ştiinţă nu poate fi decât integralistă" [72].

Sociologia studiază societatea în genere, arătând care este natura şi esenţa ei, ce structură şi ce funcţiuni are ea şi cum evoluează. Sociologia are deci un obiect deosebit de fiecare ştiinţă socială specială, care priveşte numai o latură, un fel de raporturi sociale, nu ceea ce e comun tuturor, nu societatea în genere.

Faptul că sociologii nu se înţeleg între ei asupra obiectului sociologiei şi asupra elementelor sociale nu poate constitui un argument în contra existenţei sociologiei ca ştiinţă, deoarece din contradicţia lor nu rezultă neexistenţa ştiinţei, ci tocmai greutatea şi complexitatea cunoaşterii sociologice. Neînţelegerile dintre sociologi se explică şi prin aceea că sociologia e o ştiinţă nouă încă, „o ştiinţă în gestaţie", cum crede **de Greef** [73], o „ştiinţă embrionară", cum zice **Wyrouboff**, „o ştiinţă în curs de a se naşte" [74]. Şi ca toate ştiinţele care se găsesc în acest stadiu, nu avem încă aici adevăruri unanim recunoscute şi definitiv stabilite.

---

72. P. Andrei şi M. Ralea, „Societatea de mâine", Cluj, an. III, nr. 14-15 din 1926. A se vedea şi clara expunere a lui M. Ralea în *Introducere în sociologie*, Colecţia „Cartea Vremei", pp. 20-22.
73. De Greef, *Introduction à la Sociologie*, 1886.
74. E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, ed. 5, Paris, 1910.

Analizând mai departe alte obiecţiuni, nu putem trece cu vederea peste afirmaţia lui **Landauer** că sociologia se ocupă cu devenirea socială, cercetând astfel forţele practice, active, nu existenţa dată, şi deci nu are teoreme ştiinţifice. Avem de la început impresia că autorul concepe cam îngust caracterul ştiinţei, deoarece chiar activitatea umană şi devenirea în genere pot constitui perfect de bine obiecte de ştiinţă, cu atât mai mult cu cât astăzi *devenirea* e considerată ca fenomenul cel mai general. Am putea spune că existenţa dată e numai un moment al devenirii neîncetate. Dar sociologia studiază în mod obiectiv în primul rând existenţa socială şi *aspectul ei static-structural*, şi apoi *aspectul dinamic-funcţional* al ei, arătând fazele şi tipurile sociale realizate. De aceea, A. Comte a vorbit despre *statica* şi *dinamica socială,* ca părţi ale sociologiei. Prin urmare, nu avem de-a face numai cu un fel de artă socială, practică, empirică, ci cu o ştiinţă care, fără a avea teoreme ca ştiinţele matematice, *are totuşi adevăruri ştiinţifice*.

A doua obiecţiune pe care au formulat-o reprezentanţii ştiinţelor sociale în contra sociologiei se referă la metodele sale. Ştiinţele exacte nu se mulţumesc numai cu observarea faptelor, ci întrebuinţează experimentul, căci ele pot reproduce fenomene combinând în diferite feluri elementele componente ale lucrurilor. De asemenea, ele pot varia condiţiile de producere ale fenomenelor şi în modul acesta, după îndelungate şi repetate experienţe, stabilesc legături cauzale. Or, sociologia nu ar putea face altceva decât nişte vagi observaţii, cum a susţinut **Leslie Stephen**.

Fără îndoială că e mai greu de aplicat în viaţa socială, ca să nu zic imposibil, experienţa, aşa cum se face în domeniul ştiinţelor naturale, deoarece aici avem de-a face cu o complexitate de raporturi pe care nu le putem schimba după voie, pentru că în domeniul psihicului şi al socialului nu există numai cauzalitate, ci şi finalitate, şi aceasta urmează unei anumite legi. Aşa că, presupunând că am putea face chiar experienţe, deseori am ajunge la alte rezultate decât cele aşteptate. Şi cu toate acestea, s-au făcut experienţe, în oarecare măsură, şi în viaţa socială. Astfel, există experienţe parţiale în domeniul juridic. De exemplu, în Anglia se votau mai înainte legi cu valabilitate regională numai pentru Scoţia şi se observa ce roade dau ele acolo, pentru ca mai apoi să se extindă şi în restul ţării sau să se renunţe la ele.

Tot aşa, se pot alcătui legi valabile pentru o anumită perioadă de încercare, aşa cum s-au făcut în domeniul şcolar, pentru a se vedea ce rezultate dau ele[75]. Desigur însă că experienţe în mare nu se prea pot face în societate şi în nici un caz nu s-ar putea generaliza, deoarece condiţiile de viaţă ale diferitelor popoare şi din diferitele epoci sunt foarte deosebite, de aceea rezultatele ar fi nesigure şi imposibil de prevăzut.

Din acest fapt însă nu se poate conchide că sociologia nu are metode ştiinţifice de cercetare. Nu trebuie să pretindem sociologiei să aibă exact aceleaşi metode ca şi ştiinţele naturii, pentru că obiectul lor e diferit şi metoda variază după natura obiectelor care sunt supuse cercetării [76]. Viaţa socială este mult mai complicată decât realitatea fizică şi mult mai schimbătoare ca aceasta, de aceea şi metodele de cercetare trebuie să fie altele. Sociologia are însă, pe lângă alte metode proprii, de care nu ne ocupăm în acest capitol, şi un fel de experiment, pe care Durkheim l-a numit *experiment indirect* şi care constă, în esenţa sa, în comparaţii făcute, pe baza metodei variaţiilor concomitente, între diferite forme de instituţii sociale. De altminteri, „experienţa nu e decât o observaţie provocată, care serveşte de control

75. Léon Donat, *La politique expérimentale*, Paris, 1885.
76. A se vedea capitolul despre problema metodei în sociologie.

pentru observaţii deja făcute”[77]. Dacă noi constatăm, de exemplu, că o anumită instituţie există la mai multe grupuri sociale diferite în timp şi depărtate în spaţiu, putem conchide, în urma comparaţiei făcute între aceste grupuri, că acea instituţie e generală şi că ea constituie un element integrant al vieţii sociale. Sau tot aşa, putem observa modul cum variază aceeaşi instituţie la diferite popoare de pe aceeaşi treaptă de cultură sau în momente variate de evoluţie şi astfel ne putem da seama cum se schimbă o instituţie, ce factori condiţionează această schimbare şi care sunt formele tipice evolutive ale ei.

Metoda cea mai caracteristică pentru sociologie este însă *metoda sociologică* sau *integralistă*, care constă în faptul că ea studiază orice instituţie şi orice fenomen privindu-l prin prisma totului social, prin raportarea lui la viaţa socială în integralitatea sa. Această metodă pare că astăzi începe a fi adoptată de toate ştiinţele sociale şi acesta e un succes real al sociologiei. Într-adevăr, izolarea unui fenomen social oarecare din complexul din care face parte e posibilă şi el poate fi studiat făcându-se abstracţie de celelalte fenomene, dar atunci e sigur că nu avem a face cu fenomenul real, aşa cum s-a petrecut el în societate. Un economist ar putea construi uşor evoluţia comerţului, de exemplu, arătând că de la schimbul în natură s-a trecut la schimbul monetar şi în cele din urmă la cel pe credit, dar el nu va putea explica apariţia acestor forme decât studiind întreaga structură socială şi arătând cum au evoluat toate celelalte instituţii şi cum au condiţionat ele felurile de comerţ. Din punct de vedere metodologic, orice fenomen trebuie privit în raport cu grupul social, căci nu poate fi cercetat în mod ştiinţific şi cu reale rezultate decât prin metoda sociologică integralistă.

În sfârşit, ultimul argument care a fost adus în contra sociologiei ca ştiinţă este că *nu are legi* sau, dacă acestea există şi în viaţa socială, ele sunt în realitate legile speciale ale diferitelor fenomene studiate de ştiinţele sociale particulare.

Problema aceasta e într-adevăr mai grea şi mai complicată, deoarece conceptul legii e de multe ori luat în sensuri diferite şi apoi pentru că legile sociale au un caracter mai puţin stringent decât celelalte legi. Dar să vedem, în primul rând, ce se înţelege prin ideea de lege, ce caractere are dânsa şi în ce măsură se poate vorbi de lege în viaţa societăţii.

Problema legii în viaţa socială

În limbajul obişnuit, se confundă foarte adesea două noţiuni care totuşi sunt deosebite una de alta, *legea* şi *principiul*. **L. Ward** face următoarea deosebire între ele : legea este expresia consecvenţei naturale şi uniforme a fenomenelor, ea arată că fenomenele se petrec într-un anumit mod, dar nu explică cauza acestei ordini a lor, pe când principiul e forţa care explică legea chiar, arătând cum s-au produs fenomenele din anumite cauze[78]. Deosebirea aceasta o accentuează şi o dezvoltă **Howerth**, susţinând că „legea e mai mult o formulă care exprimă constanţa sau uniformitatea observată într-un domeniu special de fenomene”[79], dar ea nu explică pentru care cauze se produce constanţa sau uniformitatea, pe când principiul arată

77. Léon Donat, *op. cit.*, p. 39.
78. Lester Ward, *Sociologie pure*, 1906.
79. I.W. Howerth, *What are principles of Sociology*, in „The American Journal of Sociology”, 1926, nr. 4, p. 477.

cauza activă, care produce schimbarea de fenomene şi ordinea lor. Principiul apare astfel ca supoziţia cea mai simplă, care nu mai derivă din nimic şi care stă la baza conexiunii faptelor. Legea însă strânge într-o expresie unitară un mare număr de fapte, ea e dată chiar în fapte. De aceea principiul e simplu, pe când legea e complexă, şi dacă principiul poate fi ipotetic, legea e numai problematică [80].

Ideea de lege, care se pare că în viaţa socială are o existenţă mai confuză şi mai puţin stringentă decât în natură, a apărut totuşi mai întâi în domeniul faptelor spirituale, de unde a fost extinsă mai departe şi asupra fenomenelor naturii. Legea apare la început sub forma de „obicei" cu caracter religios şi numai mult mai târziu capătă forma ei proprie. Rădăcina religioasă a legii este ceva absolut general valabil. Fenomenele însele şi ordinea lor au fost considerate foarte multă vreme ca derivate din voinţa divină. N-am decât să amintesc credinţele popoarelor primitive, stăpânite de religia totemistă, la care tot ceea ce se întâmplă este produsul acelei forţe suprafireşti, „mana", de care depinde totul şi care stăpâneşte totul. Nu stărui asupra acestei chestiuni, amintesc doar că pentru **Toma d'Aquino**, legile naturii sunt rezultatul voinţei divine. Acţiunile omeneşti, precum şi fenomenele sociale prezintă regularitate pentru că Dumnezeu a pus ordine în ele. Până în secolul XVII, legea naturală a fost considerată ca produsul unui legiuitor, care a conceput şi înfăptuit toată natura. Înşişi **Descartes** şi **Newton** admiteau ceva din concepţia aceasta a legii.

Mai târziu, în locul voinţei divine se afirmă importanţa naturii, ca *o entitate proprie*, care-şi dă singură legile după care se conduc forţele sale. Avem a face în acest timp cu o concepţie metafizică a legii. În sfârşit, în secolul XIX legea devine o regulă empirică pe care o formulează omul de stiinţă. **W. Wundt**, întrebându-se care e originea legilor naturii, răspunde : în secolul XVII, Dumnezeu e acela care făureşte legile, în secolul XVIII natura însăşi şi în secolul XIX, naturalistul [81].

Legea, în concepţia noastră de astăzi, este un proces de cunoaştere care se referă la o legătură dintre mai multe fenomene, fie că avem de-a face cu o succesiune, fie cu o coexistenţă a lor. În genere, s-a considerat această legătură dintre fenomene drept un raport de cauzalitate, în care ar exista un fel de putere substanţială, *cauza*, care produce anume efecte. Nu vom intra aici în discuţia foarte interesantă, dar nepotrivită pentru scopul nostru, asupra interpretărilor variate care s-au dat conceptului de cauză. Fapt este însă că pentru a se evita diferitele neînţelegeri şi greşeli, epistemologia tinde să înlocuiască conceptul de *cauză* din noţiunea de *lege* prin ideea de *funcţiune*, menită să exprime mai bine *dependenţa fenomenelor de un şir de condiţii şi variaţia fenomenelor consecvente în funcţie de antecedentele lor.*

Legile, chiar cele naturale, nu sunt o reproducere directă a realităţii, ci ele sunt rezultatul unei prelucrări mentale, de aceea apar cu un caracter *oarecum ipotetic* [82]. Pentru constatarea şi formularea unei legi naturale se cere o colaborare de condiţii multiple, căci nu se poate susţine că observatorul este un simplu receptor şi înregistrator de fapte, după cum nu se poate admite că numai inteligenţa şi voinţa lui singure creează legea, fără faptele exterioare. Naturalistul nu poate izola după voie şi în mod absolut condiţiile de producere a fenomenelor pentru a putea face experimente. De foarte multe ori, omul de ştiinţă operează, la stabilirea legilor, cu noţiuni şi ipoteze care nu sunt date în natură. Astfel, legile căderii corpurilor se

80. W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Bd. III.
81. W. Wundt, *Wer ist der Gesetzgeber der Naturgesetze*, in *Philosophische Studien*, Bd. III.
82. Franz Eulenburg, *Naturgesetze und soziale Gesetze*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 1910, Bd. XXXI, Heft 3.

referă la un spaţiu absolut gol, care nu există în realitatea trăită de noi. Uneori se fac calcule şi se formulează legi pe baza unor ipoteze figurative, care nu pot fi verificate niciodată. De aceea **Vaihinger** consideră legile naturale ca nişte *ficţiuni* cu care operăm noi, atribuindu-le o valoare de realitate, *ca şi cum ar fi realitate*. Legea este „o ficţiune sumatorie”, care exprimă o sumă de relaţii constante dintre fapte [83].

În orice caz, legea apare acum ca „o creaţie a gândirii noastre”, fiind posibilă numai prin această gândire, care prescrie şi determină formele sub care o cunoaştem noi. Legea, zice **Poincaré**, este „o legătură constantă între antecedent şi consecvent, între starea actuală a lumii şi starea sa imediat posterioară” [84]. Prin urmare, legea nu este ceva în sine, nu este o realitate existentă în afară de noi, ci o creăm noi prin ajutorul categoriilor gândirii noastre, introducând ordine în diversitatea fenomenelor empirice. De aici nu se poate deduce şi nici nu trebuie să se deducă faptul că legea este un simplu mijloc economic, comod, de care se serveşte gândirea noastră pentru a face posibile experienţe viitoare [85]. Într-adevăr, ea poate fi considerată şi ca un principiu euristic, practic, necesar pentru deducţii viitoare, dar ea e ceva mai mult decât atâta, căci prin ea explicăm fenomene obiective. De asemenea, nu se poate reduce legea nici la o simplă convenţie utilă, chiar dacă uneori fenomenele naturale înfrâng legile cunoscute. Legile electricităţii, pe care se bazează atâtea construcţii şi pe temeiul cărora inginerii fac atâtea calcule, dacă ar fi simple convenţii, nu ar putea face să se mişte şi să funcţioneze maşinile, observă cu multă dreptate **E. Becher** [86].

Dacă legea există în spiritul nostru şi prin el, să cercetăm care sunt factorii constitutivi ai ideii de lege. Se pot deosebi în orice lege trei elemente a căror existenţă determină apariţia legii înseşi, şi anume: a) *conexiunea logică, regulată a unor fapte de sine stătătoare*, b) *existenţa unui raport direct de succesiune sau coexistenţă* şi c) *valoarea euristică a conexiunii*, adică posibilitatea de a prevedea viitorul pe baza ei. Primele două elemente explică posibilitatea epistemologică a legii, pe când cel de-al treilea valoarea ei practică [87].

În genere, legea ştiinţifică exprimă *ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie* pe baza celor constatate, a legăturilor dintre fenomenele observate. Legăturile sau raporturile acestea nu trebuie considerate ca ceva imutabil şi invariabil, deşi pentru formularea unei legi este nevoie de *raporturi constante*, legea nefiind altceva decât un proces de cunoaştere a condiţiilor necesare şi suficiente evoluţiei unei serii de fenomene [88]. Ea exprimă „o relaţie generală, constantă şi necesară între două fenomene sau două serii de fenomene” [89]. Inteligenţa omenească, prin ajutorul legilor, construieşte oarecum o realitate ordonată, alcătuind un sistem mai mult sau mai puţin unitar de fenomene. Se pune însă în mod firesc întrebarea dacă varietatea infinită de fapte intră ea în totul în cadrul şi schemele alcătuite de inteligenţă prin ajutorul legilor. În genere, observaţia arată omului de ştiinţă că lumea e ceva variat, dar unitar, că diferitele domenii de fenomene nu sunt separate unul de altul aşa de tranşant cum le separăm noi oamenii, în sfârşit, că ele se presupun şi se influenţează unul pe altul. Aşa ni se înfăţişează nouă natura. O serie infinită de fenomene de tot felul, având totuşi o armonie între ele. Şi atât. Constatarea raporturilor dintre fenomene, stabilirea

---

83. Karl Groos, *Naturgesetze und historische Gesetze*, Tübingen, 1926.
84. Henri Poincaré, *Dernières Pensées*, Paris, 1913, p. 7.
85. Franz Eulenburg, *Naturgesetze und soziale Gesetze*.
86. Erich Becher, *Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung*, Berlin, 1915.
87. W. Wundt, *Logik,* Bd. III, *Logik der Geisteswissenschaften*, pp. 128-130.
88. R. Brugeilles, *La valeur sociologique de la notion de loi*, in „Revue philosophique”, 1910, p. 604.
89. *Idem*, p. 603.

calităţii acestor raporturi se fac de mintea omenească şi constituie *un proces de cunoaştere*. Aceasta aparţine spiritului omenesc, nu mai este în natură.

Legile generale deci nu sunt ceva în sine şi nici nu au valoare pentru o lume a lucrurilor în sine. Noi facem prevederi pentru viitor, bazându-ne pe invariabilitatea legilor, în virtutea cărora se vor produce şi de acum înainte legăturile dintre fenomene constatate în trecut. Cele mai generale şi mai abstracte legi ale naturii nu au nici ele valoare în toate împrejurările, ci numai în condiţii strict determinate, pentru care însă ele au o valabilitate universală, adică au valoare pentru toate fenomenele din aceeaşi clasă şi de acelaşi fel.

Foarte mulţi gânditori şi oameni de ştiinţă au crezut că legea trebuie să exprime raporturi cauzale, *confundând astfel ideea de lege în genere cu cauzalitatea*, dar astăzi, în concepţia modernă, nu e vorba numai de raporturi cauzale, ci şi de cele funcţionale. Raporturile acestea trebuie să fie însă *necesare*, adică în mod necesar existente. Necesitatea deci este unul din caracterele fundamentale ale legii. **E. Boutroux**, discutând chestiunea imutabilităţii raporturilor pe care le exprimă legea, a pus problema dacă cauzele care produc acele raporturi se confundă cu legile care le exprimă. Şi pentru a răspunde la aceasta a abordat o altă problemă, anume aceea a necesităţii legilor, căci dacă există contingenţă în fenomenele universului, înseamnă că legile naturii nu sunt de ajuns pentru explicarea ei, ci şi ele sunt dominate, la rândul lor, de alte cauze [90]. Boutroux susţine că în experienţă avem de-a face cu raporturi constante, dar nu necesare. Analizând diferitele sfere şi forme ale Existenţei, el găseşte că fiecare prezintă un element calitativ nou faţă de cele inferioare ei [91], nefiind însă reductibilă la nici una dintre ele. Legea nu există ca o fatalitate internă în lucruri, nu se deduce din esenţa lor, iar ştiinţa cunoaşte Existenţa numai în elementele sale permanente, nu şi în izvorul său creator [92], nu şi în finalitatea ei integrală, de aceea legea nu poate înlătura contingenţa. Şi cu cât ne ridicăm pe treptele Existenţei mai sus, spre *lumea omului*, cu atât *contingenţa* e mai mare, încât necesitatea aproape că dispare. Viaţa psihologică a omului şi, în special, cea socială pot lăsa impresia că nu sunt dominate de legi necesare.

În domeniul faptelor sociale, *hazardul* joacă un important rol, încât nu arareori se tăgăduieşte existenţa legilor tocmai din cauza faptelor întâmplătoare. Ceea ce este iraţional în fenomene şi se sustrage unei regularităţi apare ca hazard. Dacă **Goethe** ar fi murit de copil şi dacă **Bismarck** ar fi fost omorât în atentatul comis de Kuhlmann, sau dacă Gustav Adolf n-ar fi fost lovit de glonţ la Lützen, poate că viaţa spirituală şi politică germană în ultimul secol, deci şi istoria ei, ar fi fost altfel [93]. Mai cu seamă în acele domenii de fapte unde individualul joacă un rol mare, hazardul îşi are partea lui de influenţă, împiedicând stabilirea de legi.

Max Weber vorbeşte despre hazard ca despre un fapt care nu se poate deriva cauzal, ci e produs prin altceva exterior, tot de o cauză, dar care nu se poate prevedea. De exemplu : dacă se aprinde dinamită, e sigur că va urma explozie, dar nu se poate prevedea deloc dacă va fi omorât, rănit sau salvat un anumit individ, aceasta depinzând de alte elemente exterioare acţiunii de aprindere a dinamitei şi exploziei [94]. **H. Berr** nu înţelege nici el prin hazard ceva fără cauză, ci numai ceea

---

90. Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, ed.VI, 1908.
91. *Idem*, p. 132.
92. *Idem*, p. 140.
93. F. Eulenburg, *Sind historische Gesetze möglich ? Erinnerung für Max Weber*, Bd. I, München, 1923.
94. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922.

ce nu e nici voit, nici prevăzut. Hazardul este, după Berr, mai mult subiectiv, întrucât el e produsul ignoranţei noastre sau al imposibilităţii de a prevedea, datorită stării cunoaşterii noastre. „Pentru cine ar şti totul hazardul ca neprevăzut n-ar exista", zice dânsul [95]. **A.D. Xenopol**, sub influenţa lui **Cournot**, defineşte hazardul ca întâlnirea unor serii de fenomene independente, ca „o coincidenţă care are ca rezultat întâlnirea a două fapte în mod neaşteptat" [96].

Ceea ce se degajează în genere din mai toate interpretările noţiunii de hazard este părerea că hazardul nu are nici o bază internă, nu rezultă din vreo legătură logică a lucrurilor, ci numai dintr-o coincidenţă externă a împrejurărilor. Hazardul se opune ordinii stabilite prin lege şi înlătură prevederea.

Desigur că nu trebuie să ne gândim la o necesitate absolută decât în ştiinţele naturii, unde ea rezultă şi din constituţia internă a naturii, nu numai din spiritul omului. De altminteri, chiar în aceste ştiinţe, descoperirea unor fapte noi şi apariţia altor combinaţii de fenomene duc în mod fatal la alte formulări de regularităţi, căci legile se probează, se verifică şi se modifică mereu prin experienţă. „Tot ceea ce derivă din experienţă poate fi distrus tot prin experienţă" [97]. Aceasta cu atât mai mult în viaţa socială.

Generalitatea, constanţa şi necesitatea raporturilor dintre fenomenele naturii, constatate prin legi, par a avea totuşi un caracter absolut în comparaţie cu domeniul faptelor spirituale-sociale, unde există o accentuată notă de relativitate. Fenomenele singulare şi variate, care înfrâng regularităţile sociale, făcând loc neprevăzutului, lasă clar impresia relativităţii şi chiar a imposibilităţii legii. Boutroux spunea, cu multă dreptate : „în lumile inferioare (este vorba despre treptele de Existenţă inferioare omului), legea ţine un loc aşa de mare, încât ea aproape se substituie Existenţei ; din contra, în lumile superioare, Existenţa face aproape să se uite legea" [98]. Faptul că nu toate fenomenele sociale se pot subordona unei legi şi că nu putem afirma ceva absolut sigur despre viitor a dat naştere unei concepţii pesimiste cu privire la existenţa legilor în viaţa socială.

Totuşi, avem şi aici legi, prezentând exact aceleaşi caractere ca şi legile naturale, exprimând şi ele tot nişte raporturi generale, constante şi necesare. Numai că în domeniul legilor economice, morale, juridice etc. nu avem de-a face cu o generalitate, constanţă şi necesitate absolută, ci numai relativă, mult mai repede schimbătoare. Cum se explică acest lucru ? De ce legile din sociologie exprimă raporturi de necesitate relativă ? Explicaţia este simplă. Fenomenele fizico-chimice evoluează foarte încet în raport cu existenţa noastră, de aceea ne dau impresia că sunt eterne, pe când cele sociale se petrec sub ochii noştri, sunt mai puţin constante, se schimbă mai repede. Din aceasta se vede uşor că între generalitatea, constanţa şi necesitatea legilor sociale şi a celor ştiinţifico-naturale nu este o deosebire calitativă, ci numai una cantitativă, o diferenţă de grad [99].

Pornind de la ideea aceasta generală a unei ordini şi regularităţi în domeniul vieţii sociale, s-au făcut numeroase încercări de a stabili chiar anumite principii şi legi, prin ajutorul cărora s-ar realiza ordine în societate. Astfel, **Howerth** discută principiile formulate de **Ross**, care în patru formule, mai mult de natură psihologică, vrea să găsească elementele ordonatoare ale vieţii sociale. Acestea sunt : 1) *principiul*

95. Henri Berr, *La synthèse en histoire*, Paris, 1911, p. 57.
96. A.D. Xenopol, *La théorie de l'histoire*, Paris, ed. II, 1908, p. 274.
97. F. Eulenburg, *Naturgesetze und soziale Gesetze*, 1910, p. 768.
98. E. Boutroux, *op. cit.*, p. 139.
99. R. Brugeilles, *La valeur sociologique de la notion de loi*.

anticipaţiei, care serveşte chiar ca un element de organizare în oricare formă de viaţă socială, deoarece în baza lui se anticipează modul de manifestare al indivizilor şi se modifică mai apoi prin măsurile de intimidare care se iau de către anumite autorităţi, 2) *principiul simulaţiei*, în baza căruia omul ascunde caracterele pur individuale, căutând să pară asemenea altora. Acest principiu ar fi totuna cu principiul imitaţiei ; 3) *principiul individualizării* şi 4) *principiul echilibrului*, în baza căruia fenomenele trebuie să fie în armonie şi echilibru, nedobândind nici unul predominare [100]. Iată o primă încercare, în care de fapt nu găsim formulate legi sociale, ci mai mult câteva observaţii de natură psihologică sistematizate. Unii economişti au formulat însă ceva mai precis legi referitoare la modurile de manifestare şi evoluţie ale fenomenelor social-economice, aşa cum au făcut **Bücher** şi **Schmoller**, stabilind modul de succesiune al tipurilor economice. Alţi sociologi şi-au îndreptat atenţia spre alte domenii, încercând să găsească acolo legi. Astfel, **Sumner-Maine** a stabilit modul de apariţie al diferitelor tipuri juridice şi aşa mai departe.

În al doilea rând, **A.D. Xenopol**, împărţind toate fenomenele în două clase, *de repetiţie* şi *de succesiune*, admite existenţa legilor numai pentru ştiinţele al căror obiect îl formează fenomenele de repetiţie – şi printre acestea pune el şi sociologia. Dar sociologia, zice Xenopol, cuprinde, pe lângă fapte de repetiţie, şi fapte de succesiune, deoarece se ocupă de evoluţia societăţii. De aceea, trebuie să se facă deosebire între *sociologia statică*, în care găsim legi fixe, şi *sociologia dinamică*, în domeniul căreia intră fenomenele de succesiune şi în care se vor putea stabili *numai* oarecare regularităţi [101]. Fenomenele de transformare, de succesiune, nu le poate cerceta însă sociologia în mod real în aspectul lor viu atunci când încearcă să le vâre în scheme moarte, cum sunt legile. Unii sociologi, zice Xenopol, au încercat să găsească la diferite popoare, triburi sau rase o asemănare în modul de succesiune al unor fenomene, pentru ca apoi să generalizeze această asemănare şi să deducă din ea existenţa unor legi comune tuturor popoarelor, bineînţeles lăsând la o parte ceea ce le-ar fi putut deosebi între ele. Desigur că formularea unor legi pe baza acestui procedeu de abstractizare ar fi neserioasă, iar rezultatul care s-ar obţine, o construcţie în vânt, fără nici un temei real. Dar Xenopol însuşi este nevoit să recunoască faptul că mai toate popoarele, în primele lor manifestări istorice, sunt asemănătoare, pentru că nu sunt încă individualizate şi pentru că există o similaritate de trebuinţe, de unde rezultă o coincidenţă de instituţii, iar uneori aproape o identitate de credinţe. Etnologii şi antropologii sociali, pe de o parte, sociologii, pe de alta, observând răspândirea credinţei totemiste şi a instituţiilor legate de dânsa, s-au întrebat cum se face că acest sistem de religie se găseşte la populaţii primitive care n-au fost niciodată în contact, nu s-au putut influenţa deci una pe alta, fiind la distanţe imposibil de străbătut pentru dânsele. Totemism găsim la populaţiile primitive de la tropice, la cele din emisfera de sud, găsim în insulele australiene, în Africa, dar şi dincolo de ocean, în America de Nord. Răspândirea acestei credinţe, cu formele ei variate, nu se poate explica printr-o origine unică, nici prin difuziune dintr-o parte în alta, ci numai ca produs al unor mentalităţi colective asemănătoare, care reacţionează la fel faţă de aceleaşi trebuinţe [102]. Elementul general omenesc iese mai mult în relief, cum recunoaşte însuşi Xenopol [103].

---

100. I.W. Howerth, *What are principles of Sociology*, in „The American Journal of Sociology”, Januar 1926, nr. 4.
101. A.D. Xenopol, *Théorie de l'histoire*, p. 334.
102. James George Frazer, *L'homme, Dieu et l'immortalité*, trad. de Pierre Sayn, Paris, 1928, p. 59.
103. A.D. Xenopol, *op. cit.*, p. 336.

Nu se poate tăgădui că în viaţa socială există o ordine şi o regularitate, care apare faţă de acţiunile individului ca o legislaţie constrângătoare, întocmai după cum fenomenele naturii se succedă cu necesitate în mod uniform. Este în repetarea raporturilor dintre oameni şi în durata lor un element pe baza căruia se pot face prevederi şi se pot construi forme noi de viaţă socială, căci ele au putere de constrângere, deci necesitate şi forţă cauzală. Se neagă adesea existenţa legilor sociale, pentru că noi ne-am deprins să căutăm *legi naturale* în viaţa socială. Legile sociale nu sunt însă ca cele mecanice, care se aplică unei naturi moarte, ci ele au un caracter oarecum organic şi de aceea sunt lipsite de rigurozitatea şi precizia acelora. Legea, pentru organism, ca şi pentru viaţa socială, înseamnă „numai revenirea unui fenomen mai mult sau mai puţin asemănător” [104].

În anumite limite de timp se observă oarecare regularităţi în fenomenele sociale şi un adevărat conformism în acţiunile indivizilor. Aceste uniformităţi sunt legile sociale. **V. Pareto** exprimă într-o formulă lapidară acest adevăr, susţinând că legile nu sunt *necesare*, ci ele apar numai ca „ipoteze care servesc pentru a rezuma un număr mai mult sau mai puţin mare de fapte” [105].

S-a încercat să se explice fenomenele sociale prin legile psihologice, considerându-se fenomenele de conştiinţă drept cauze ale evenimentelor sociale şi s-a afirmat că e posibilă o ordonare în legi şi o prevedere a lor, deoarece există o oarecare identitate de simţire şi voinţă a oamenilor. Dar în realitate oamenii sunt diferiţi între ei, căci fiecare trăieşte într-o anumită societate, care are o mentalitate proprie, trebuinţe şi motive variate de acţiune, de aceea nu prin psihologia indivizilor izolaţi, care au anumite caractere comune, se poate explica identitatea sau uniformitatea relativă a fenomenelor şi instituţiilor sociale. Mai presus de ei există o cauzalitate şi o dependenţă funcţională socială, cu caractere proprii, care determină acel ritm constatat al mişcărilor sociale, echivalentul legii naturale în viaţa socială.

Cauzalitatea socială este *inter- şi supraindividuală* [106], exercitându-se nu atât de indivizi, cât de instituţiile constituite şi de fenomenele exterioare conştiinţei individuale, care dau astfel procesului social un aspect oarecum independent de indivizi. Religia, legile codificate, instituţiile economice se influenţează reciproc şi se condiţionează în evoluţia lor, au deci forţă cauzală proprie. „Raporturile sociale, înlăuntrul cărora individul este născut şi pe care el le poate influenţa mai mult sau mai puţin, după individualitatea sa, sunt ceva supraindividual şi suprasubiectiv[107]. Instituţiile şi complexele sociale sunt în raporturi între ele şi se condiţionează una pe alta, determinând în acelaşi timp acţiunile indivizilor şi forma de convieţuire a lor în societate. Numai prin cauzalitatea psihică individuală nu se poate explica fenomenul religios, cel economic sau politic, de aceea trebuie să admitem o cauzalitate socială aparte, deosebită de cea individuală.

Societatea, în esenţa sa, este de natură psihică, e o comunitate de scop, de voinţă, şi voinţa e supusă unei altfel de cauzalităţi decât natura fizico-mecanică. Ea e determinată în primul rând de scopuri. Nu se pot concepe acţiuni fără scop, zice Ihering [108], precum nu se poate vorbi despre efect fără cauză. Acolo unde nu există

104. Franz W. Jerusalem, *Die Gesetzmässigkeit des sozialen Lebens*, in „Jahrbuch für Soziologie”, Bd. II, 1926, p. 97.
105. Vilfredo Pareto, *Traité de Sociologie générale*, t. 1, Paris, 1917, p. 28.
106. Rudolf Eisler, *Soziale Kausalität und Finalität*, in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie”, 1926, Heft. I, p. 2.
107. *Idem*, p. 3.
108. R. Ihering, *Zweck im Recht*, Bd. II, Leipzig, 6-8 Aufl., 1923.

un scop de realizat, nu avem a face cu o acţiune, ci cu un fenomen fizic. Piatra cade *pentru că...*, aici e vorba de o explicaţie cauzal-mecanică, pe când „omul lucrează *pentru ca...*", numai în acest al doilea caz e vorba de acţiune voluntară. Când zicem, spre exemplu: cineva s-a aruncat din turn *pentru că* voia să-şi curme zilele, în realitate arătăm procesul de motivare al acestui fapt, şi deci acest *pentru că* e de fapt un *pentru ca*. Din contra, când spunem: şi-a pierdut viaţa pentru că a căzut din turn, dăm o explicare cauzală a unui fapt [109]. Prin urmare, printre elementele determinante ale voinţei, scopul joacă un rol important, de aceea cauzalitatea ei are un caracter special, este teleologică. Mediul exterior nu lucrează asupra individului în mod mecanic, ci el devine motiv psihic, interior sufletului şi în această formă poate determina acţiunile sale. De aceea, spune Bouglé, „cauzalitatea nu poate influenţa sufletul nostru decât luând forma finalităţii. Lumea exterioară nu va fi niciodată decât cauza ocazională a acţiunilor noastre. Adevăratul motor al vieţii sociale rămâne dorinţa-scopul" [110]. Dar scopurile se întreţes şi se modifică necontenit, căci în procesul de realizare a unui scop pot interveni alte scopuri lăturalnice şi atunci rezultatul poate fi cu totul altul decât cel dorit şi prevăzut. *Heterogonia scopurilor*, despre care a vorbit atât de documentat **Wundt**, predomină întreaga viaţă spirituală şi, în special, domeniul voinţei. Şi cum societatea e spirit concretizat şi obiectivat, se înţelege că şi ea este supusă acestei legi. Iată pentru ce e greu să se facă prevederi în sociologie şi iată de ce legile sociale au un caracter mai puţin stringent şi mai puţin riguros decât cele mecanice.

G. Richard atribuie legilor sociale *un caracter tendenţial*, în sensul că ele explică mai mult tendinţa de persistenţă a trebuinţelor sociale, fiind un fel de *legi de motivare a faptelor*. De aceea, ele sunt empirice şi contingente, neepuizând niciodată complexitatea faptelor, ci accentuând unele tendinţe constante, care determină transformările sociale [111].

Desigur că în viaţa socială nu putem face prevederi precise şi sigure, acestea rămânând încă un ideal depărtat al sociologiei. Aici avem a face mai ales cu *probabilitatea*, nu cu siguranţa. Toţi cei care au încercat să facă sisteme riguroase de previziune sociologică ştiinţifică au considerat societatea ca produs al unei transformări de energie naturală, neglijând caracterele ei speciale, care o deosebesc de fenomenele mecanice [112].

Dacă legile sociale nu prezintă aceeaşi stringenţă ca şi cele naturale, nu urmează că pot fi neglijate sau tăgăduite. Prin compararea instituţiilor sociale din diferite locuri şi timpuri, sociologul stabileşte identităţi sau analogii între ele, între funcţiunile şi formele structurale ale societăţilor şi ajunge să formuleze oarecare regularităţi, care îmbracă un aspect special, anume *tipul social*. *Tipurile de evoluţie socială sunt forme realizate prin care o societate poate trece, nefiind însă constrânsă să treacă succesiv prin toate*. Tot aşa se stabilesc tipuri de acţiuni sociale care pot avea loc într-o societate, fără ca acestea să fie legi riguroase şi necesare. Tipul reprezintă deci o posibilitate regulată de manifestare socială, care, fără a avea stringenţa unei legi naturale, se impune totuşi vieţii sociale. În tipuri se condensează şi se concentrează cauzalitatea socială atât a instituţiilor, cât şi a acţiunilor colective.

109. *Idem*.
110. C. Bouglé, *Les sciences sociales en Allemagne*, Paris, 1902, p. 105.
111. G. Richard, *La sociologie générale et les lois sociologiques*, Paris, 1912.
112. S. Rugarli, *La previsione sociologica*, in „Rivista di Sociologia", 1932, nr. 1, an. VI. Autorul susţine că Marx a încercat să stabilească existenţa previziunii ştiinţifice şi în sociologie, bazându-se

Iată deci că viaţa socială nu este ceva haotic şi stăpânit în mod absolut de hazard, ci e dominată de un determinism special, constatat prin regularităţile tipice, uşor accesibile cercetătorului. Unii sociologi au formulat chiar o sumedenie de legi sociale, a căror confirmare încearcă s-o vadă în fenomenele obişnuite ale vieţii sociale. Astfel, se vorbeşte despre *legi de conservare socială*, întrucât societatea caută prin toate mijloacele să-şi păstreze fiinţa şi forma sa. De asemenea, se susţine *legea diferenţierii sociale*, care dă supleţe unei societăţi, făcând-o capabilă de a exercita toate funcţiunile sociale. **Simmel** a accentuat în special asupra importanţei acestui proces de diferenţiere. **Tarde** a crezut că societatea se formează şi se menţine numai pe baza *legilor imitaţiei*. Imitaţia este, după el, fundamentul oricărei alcătuiri sociale. Opera lui *Les lois de l'imitation* tinde să fixeze în formule tot procesul social. Tot el a stabilit şi *legile opoziţiei* şi *adaptaţiei sociale*, prin ajutorul cărora a vrut să explice evoluţia societăţii. Dar tot aşa, **Herbert Spencer**, care a construit un întreg sistem filosofic şi sociologic pentru a găsi o lege de evoluţie, *legea trecerii de la omogen la eterogen*. Am putea înmulţi considerabil exemplele pentru a arăta că toţi cei care au cercetat viaţa socială şi au reflectat asupra ei au constatat existenţa unui determinism social, a unor regularităţi, cărora le-au dat însă forme deosebite de legi.

Analizând diferitele obiecţiuni care s-au ridicat în contra sociologiei ca ştiinţă, am arătat că ele nu rezistă unei critici amănunţite, că sociologia are un obiect propriu al ei, că are metode ştiinţifice de cercetare şi poate stabili anumite regularităţi sociale, deci ea este o ştiinţă de sine stătătoare.

Din cauza complexităţii obiectului său, sociologia dă naştere la unele îndoieli şi critici. E drept că şi mulţi sociologi contribuie, prin unilateralitatea punctului lor de vedere, la menţinerea acestei situaţii dubioase a sociologiei.

Hans Freyer, pe care l-am citat deja de mai multe ori, susţine că sociologia, chiar în compoziţia sa, cuprinde mai multe antinomii. Astfel, ea se ocupă de *structuri sociale*, care însă *nu sunt forme fixe*, ci mereu în devenire, ceva evolutiv. În al doilea rând, avem de-a face cu *o ştiinţă sistematică*, al cărei scop este ordonarea sistematică a conceptelor, dar *principiul care alcătuieşte sistemul este el însuşi istoric*. Şi, în sfârşit, sociologia apare ca *o ştiinţă universală, care se întinde asupra întregii lumi istorice*, ocupându-se de toate fenomenele, dar care se îndreaptă în special asupra *problematicii prezentului*.

Oprindu-ne puţin asupra acestor antinomii, pe care Freyer le consideră ca fiind inerente sociologiei în esenţa sa însăşi, trebuie să mărturisim că nu vedem de fapt nici o antinomie, decât doar dacă reducem sociologia la o ştiinţă descriptivă, care se ocupă numai de prezent. Dacă însă îi atribuim sociologiei rostul de a căuta şi găsi pretutindeni socialul, utilizând faptele – prezentul ca şi trecutul –, atunci nu ni se pare contradictoriu că ea utilizează principiul explicării istorice şi că cercetează structura socială prezentă, dar şi devenirea ei istorică. Sociologia trebuie să explice şi evoluţia socială, ea nu e o ştiinţă statică, având a se ocupa numai de un moment sau o fază socială izolată.

Sociologia nu-şi poate restrânge domeniul de cercetare numai la *un moment dat*, numai la prezent, pentru că atunci ea devine o simplă descriere. Prezentul nu-l putem înţelege decât în funcţie de trecut. Sociologia vrea să găsească legi pentru fenomenele sociale, în acest scop trebuie să studieze şi trecutul. Cum putem stabili oare legea dezvoltării dreptului şi formelor sale, dacă nu ne dăm seama de diferitele etape

pe ideea mecanicistă că socialitatea nu e altceva decât o formă evoluată de energie mecanică. El ar fi redus previziunea sociologică la „un calcolo di transformazione di energia” (p. 21).

sociale şi împrejurări prin care a trecut societatea omenească şi care au făcut, de exemplu, în domeniul penal, ca penalitatea să se îmblânzească ? Şi cum s-ar putea dovedi existenţa diferitelor tipuri de economie, dacă n-am cerceta în mod istoric trecutul ? Sau, în sfârşit, cum s-ar putea constata că religiile încep prin a avea *o formă obiectivă socială*, ceva oarecum exterior individului, impus de societate, ajung apoi într-o fază *subiectivă-individualistă-spirituală*, pentru a se prezenta în *stadiul actual mistic, când se şterge deosebirea dintre subiectiv şi obiectiv* – dacă nu am cerceta formele inferioare ale religiilor, precum şi diferitele tipuri istorice de religii ?

În sociologie nu este posibilă *explicaţia* decât *prin găsirea raporturilor de cauzalitate şi finalitate în întreg procesul social-istoric, deci prin depăşirea prezentului*.

În *construcţia sociologiei* ca ştiinţă nu există antinomiile pe care le formulează Freyer, nu sunt alte antinomii decât acelea generale pe care speculaţia mentală le introduce.

Dar, dacă există o ştiinţă a sociologiei, cum trebuie concepută şi ce obiect de cercetare are ea ?

CAPITOLUL II

Ce este sociologia

Desigur că în orice ştiinţă cel mai greu lucru este găsirea unor definiţii corecte, care să exprime într-adevăr esenţialul preocupărilor acelei ştiinţe. De obicei, în sociologie se simplifică de multe ori totul până la extrem, ajungându-se la definiţii pur *verbale*, care nu spun absolut nimic. De pildă, cea mai curentă definiţie a sociologiei este că ea e ştiinţa vieţii sociale. Da, viaţa socială e obiectul acestei ştiinţe, numai că ea este înţeleasă şi explicată în diferite moduri, încât definiţia de mai sus este numai formală, referindu-se pur şi simplu la termenul „sociologie". Unii pun societatea în funcţie de spirit, de psihologie, alţii o consideră drept un rezultat al trebuinţelor şi activităţilor economice, alţii văd în ea consecinţa existenţei unei reguli de drept şi a unei autorităţi constrângătoare, care aplică sancţiuni şi aşa mai departe. De aceea, concepţia sociologiei ca ştiinţă este în funcţie de modul de a înţelege obiectul ei, societatea. Pentru acest motiv, noi vom cerceta aici caracterele generale ale acestor concepţii, pentru a evidenţia cât adevăr sau eroare cuprinde fiecare dintre ele. De la început, trebuie să facem însă o clară distincţie între teoriile care se ocupă de structura şi forma societăţii, căutând să le explice prin factori oarecum exteriori ei, factori care au, desigur, importanţă pentru existenţa şi evoluţia societăţii, dar care nu putem spune că formează esenţialul, şi teoriile care cercetează viaţa socială însăşi, în elementele, structura şi funcţiunile sale, explicându-le prin forţe şi cauze existente în ea.

Mecanicismul sociologic

Dintre primele vom cita *concepţia fizico-mecanicistă*, asupra căreia nu vom stărui prea mult, ea prezentând în momentele de acum un caracter pur istoric. *Mecanicismul sociologic* e mai mult extinderea unei concepţii filosofice asupra vieţii sociale, pentru a servi la dovedirea unor anumite teorii. Ideea monistă, care prinde din ce în ce mai multă consistenţă o dată cu dezvoltarea şi perfecţionarea analizei spectrale, care năzuieşte către unitatea chimică a Universului, se completează şi desăvârşeşte prin tendinţa de a se deriva chiar cele mai complicate şi spirituale forme de manifestare ale vieţii, cum sunt fenomenele sociale, dintr-o unitate universală, de natură mecanică.

Herbert Spencer formulează un astfel de sistem de filosofie sintetică, în care vrea să facă unitatea fenomenelor naturale, morale şi sociale pe baza ideii de evoluţie mecanică. Suferind influenţe deosebite şi contrare, concepţia lui Spencer oferă aspecte variate. Astfel, el apare ca biologist, organicist în modul de a explica natura societăţii, dar ca mecanicist în concepţia sa despre evoluţia şi transformarea socială.

Sub influenţa romanticilor germani, care considerau natura şi societatea ca nişte organisme vii, Herbert Spencer admite că societatea, ca şi natura, este produsul unei

evoluţii, care se desfăşoară datorită unei forţe interne, misterioase. Filosofii romantici, precum şi reprezentanţii şcolii istorice admiteau că *societatea şi natura nu sunt mecanisme, ci organisme*. Această concepţie romantică e un fel de generalizare a vitalismului, complet opus mecanicismului. În „statica socială" se vede mai bine influenţa romantică, deoarece Spencer s-a oprit aici la ideea că evoluţia e produsul dezvoltării spontane a unei forţe interne. Dar, în afară de aceasta, Spencer a fost influenţat şi de cercetările lui **Lamarck** şi **v. Baer**, care-l fac să adere la explicarea mecanicistă a vieţii, evoluţia fiind considerată de aceştia ca un produs al mediului exterior. Mediul extern transformă natura umană şi evoluţia ei sfârşeşte prin adaptarea individului la acest mediu. „Primele principii" apar astfel ca „o metafizică a Incognoscibilului" şi ca „o fizică mecanicistă"[1].

Concepţia aceasta mecanicistă a lui Spencer pune întreaga evoluţie în dependenţă de forţele externe, crezând că cele interne se adaptează în mod pasiv celor dintâi, pe când în realitate procesul nu se petrece tocmai aşa, deoarece nu se poate trece peste forţele psihice, care au o natură activistă prin excelenţă şi care, oricât ar fi ele de integrate în Cosmos, constituind un aspect al lui, totuşi au caracterele lor speciale, deosebite de cele natural-fizice. În al doilea rând, Spencer susţine existenţa unei omogenităţi iniţiale, dar aceasta nu e ceva dat în experienţă, unde la tot pasul întâlnim eterogenitatea şi divergenţa, încât, în mod firesc, încercarea de a susţine contrariul apare ca o ipoteză filosofică raţională, iar *Omogenul* ca un principiu raţional, pe care Spencer îl ia ca punct de plecare şi vrea să-l impună experienţei. Din această cauză, **G. Richard** a susţinut că, principial, Omogenul din filosofia lui Spencer este spaţiul geometric, „iar trecerea de la omogen la eterogen, o construcţie apriorică de figuri geometrice din ce în ce mai complexe" [2].

Urmărind continuitatea şi unitatea în fenomenele Universului, Spencer a trecut peste deosebirile calitative dintre ele şi peste caracterele specifice ale fiecărei grupe dintre ele şi, mai ales, a neglijat forţa spirituală, a uitat că societatea este spirit.

Principiile fundamentale prin care explică Spencer Universul sunt de natură mecanică, şi anume [3]: *indestructibilitatea materiei, conservarea forţei, integrarea materiei* şi *diferenţierea formei*.

1. René Berthelot, *Evolutionnisme et Platonisme*, Paris, 1908, cap. „Les origines de la Philosophie de Spencer".
2. G. Richard, *De l'idée de l'évolution*, Paris, 1903, p. 14.
3. Herbert Spencer vrea să găsească o lege de evoluţie valabilă pentru toate domeniile noastre de cunoaştere. El porneşte de la noţiunile de materie şi mişcare, între care găseşte un raport de inversiune, adică: *creşterea mişcării produce dezintegrarea materiei şi invers, descreşterea mişcării produce integrarea materiei*. Aceasta e legea primă de evoluţie a realităţii originare. Toate fenomenele sunt rezultate ale schimbării materiei sau ale mişcării, de aceea legea evoluţiei, bazată pe materie şi mişcare, e o lege aplicabilă tuturor fenomenelor. Integrarea materiei corespunde evoluţiei, iar dezintegrarea ei disoluţiei, căci desfacerea elementelor, scăderea afinităţii dintre ele e distrugere, disoluţie. Materia se integrează sau se dezintegrează, după cum este mai multă sau mai puţină mişcare. De pildă: apa încălzită (căldura e mişcare comunicată unui corp) se evaporă, este deci o dezintegrare de materie; răcindu-se, vaporii se condensează, deci nemaifiind căldură (mişcare), materia se integrează. Făcând aplicaţie în sociologie, Spencer vede integrarea cea mai vastă într-o federaţie europeană, căci, zice el: „în slăbirea barierelor comerciale şi mărirea uşurinţelor de comunicaţie vedem începuturile unei federaţii europene, care va fi o integrare mai vastă decât oricare din cele stabilite acum." (*Premiers Principes*, p. 272). În sânul unei societăţi, integrările sunt industriale (predominarea unor anumite centre), comerciale etc. Federaţiile de producţie, asociaţiile de consum sunt forme de integrare. Simplificările ce se fac în limbi, în formele gramaticale, încă sunt considerate de Spencer ca semne ale integrării. Integrarea aceasta nu este însă ceva haotic, nu este o juxtapunere de unităţi fără legătură, ci, din contra, este armonioasă. Armonizarea constă în aceea că în evoluţie se trece de la forme puţin coerente la forme mai coerente.

Societatea e forma cea mai complexă în care apare natura, căci între toate treptele realităţii există, după Spencer, un raport de continuitate. Astfel, lumea anorganică se continuă prin cea organică, iar aceasta prin societate, care alcătuieşte supraorganicul. Urmărind această continuitate, Spencer trece cu vederea peste marile deosebiri dintre fenomenele fizice, cele biologice, psihice şi sociale. În viaţa socială avem de-a face cu o realitate originară omogenă, instabilă şi incoerentă, care se diferenţiază treptat, sub influenţa unor forţe incidente diferite, transformându-se într-o eterogenitate coerentă şi definită. Societatea iniţială, primitivă, e alcătuită din triburi omogene, în care nu avem încă de-a face cu indivizi şi instituţii diferenţiate.

Procesul evolutiv nu se reduce însă numai la această integrare coerentă a materiei, ci o dată cu aceasta se face şi o diferenţiere, o eterogenizare a elementelor materiei. Aceasta se observă în domeniul anorganic, cât şi în cel organic şi social. De pildă : în lumea anorganică, creşterea scoarţei terestre e o integrare a materiei, în care deosebim însă straturi diferite, eterogene, după cum în mugur sunt încă nediferenţiate părţile unei flori. Prin urmare, în evoluţie se trece de la o omogenitate incoerentă, în care elementele sunt unităţi individuale, lipsite de legătură, de solidaritate, la o eterogenitate coerentă, în timp ce materia se integrează şi mişcarea se pierde. Aceasta e prima caracteristică a evoluţiei, după Spencer.

O altă caracteristică este tendinţa de a trece de la nedefinit către definit, deci formula evoluţionistă spenceriană se completează astfel : „trecerea de la o omogenitate indefinită şi incoerentă la o eterogenitate definită şi coerentă". Evoluţia este drumul dintre două limite ideale ce nu se pot ajunge niciodată, şi anume : *omogenitatea absolută şi eterogenitatea absolută.*

Această evoluţie, care urmează formula de mai sus, se îndeplineşte cu necesitate. Condiţia de omogenitate iniţială e o condiţie de echilibru stabil, pe când eterogenitatea este începutul unui echilibru nestabil, căci atunci e o nestabilitate în interiorul masei compuse din unităţi nelegate în mod rigid unele de altele. De pildă : moleculele ce se depun într-un precipitat nu sunt egal separate, nici egal distribuite într-un lichid, ci cristalele ce înglobează moleculele sunt în diferite raporturi de distanţă şi aşezare. Realitatea iniţială a fost omogenă, dar prin evoluţie treptată a devenit aşa cum o vedem acum, variată, eterogenă, complexă. Trecerea către eterogenitate o explică Spencer prin *instabilitatea Omogenului*.

Dar cum se poate înţelege această instabilitate însăşi ? Dacă există o omogenitate, atunci părţile sale trebuie să fie în echilibru perfect, în imobilitate - deci cum apare instabilitatea pe care Spencer o atribuie Omogenului iniţial ? Instabilitatea omogenului o explică Spencer mai departe prin existenţa unor forţe diferite care acţionează asupra Omogenului iniţial. Părţile unui agregat omogen sunt supuse unor forţe variate, fie prin speţă, fie prin cantitate. O astfel de forţă incidentă se descompune, prin reacţiunile corpului asupra căruia cade, în mai multe forţe neasemenea şi fiecare forţă, la rândul ei, devine un nou centru de diferenţiere, având astfel efecte noi şi mult mai numeroase decât s-ar aştepta cineva de la prima forţă incidentă. Aceasta e ceea ce numeşte Spencer *multiplicitatea efectelor* şi constituie o cauză de transformare a Omogenului în eterogen. Multiplicarea efectelor se face vertiginos de repede, urmând unei progresii geometrice.

La baza instabilităţii omogenului este însă *persistenţa forţei*. Sub influenţa condiţiilor diferite, forţa se diferenţiază şi produce eterogenitate. Se pune însă întrebarea : pe baza persistenţei forţei putem admite o evoluţie infinită ? La care Spencer răspunde, afirmând că „evoluţia are o limită ce nu poate fi depăşită". Acest termen final al evoluţiei este *echilibrul*. Orice mişcare descreşte când întâlneşte rezistenţă şi cu timpul încetează chiar. Într-un agregat mişcările se pot echilibra. La început e un echilibru mobil, până când forţele ce tind către integrare sunt egale cu cele ce tind la dezintegrare şi atunci avem echilibrul complet. De pildă, forţele de muncă în timpul tinereţii sunt mai mari ca energia cheltuită, rămâne deci un surplus de energie care ajută creşterea. La maturitate, surplusul de energie latentă este egal cu energia actuală şi, în sfârşit, energia actuală cheltuită devine mai mare ca energia acumulată şi atunci urmează moartea.

Un agregat tinde către echilibrul mobil, către compensarea energiilor înmagazinate cu cele cheltuite pentru învingerea rezistenţelor externe. Eterogenitatea către care tinde evoluţia va avea deci ca limită, cum zice Spencer, „formarea atâtor specializări şi combinaţii de părţi, câte forţe sunt de specializat şi echilibrat".

Prin urmare, o dată cu echilibrarea încetează distribuţia materiei. Echilibrul organic la vieţuitoare ar consta din specializarea forţelor interne, a funcţiunilor pentru a corespunde forţelor externe incidente, acţiunilor exterioare. Această specializare e limita eterogenităţii organice, pe care pare că a ajuns-o omul. În societate echilibrul constă dintr-o adaptare la mediu. Se constată aici *un*

Dar, sub presiunea nevoii de apărare în contra duşmanului, se diferenţiază mai întâi conducătorul războinic, apoi militarii şi şefii locali etc. Diviziunea muncii aduce o diferenţiere din ce în ce mai mare, impunând însă o dată cu aceasta şi nevoia de colaborare armonioasă a tuturor funcţiunilor diferenţiate.

Paralel cu acest proces, spune H. Spencer, se constată o integrare socială, în sensul că familiile şi clanurile se unesc în triburi mai mari, care la rândul lor formează confederaţii, naţiuni, state. În societatea primitivă, între indivizi este o cooperare involuntară, silită, în vederea apărării şi are un caracter complet mecanic, pe când în societatea evoluată există o cooperare voluntară a indivizilor, bazată pe necesităţile economice. În virtutea principiilor generale pe care le-am văzut, Spencer susţine evoluţia mecanică necontenită a societăţii. **L. Stein** crede chiar că Spencer a găsit în

---

echilibru de funcţiuni care tinde către *un echilibru de structură*. Cererea şi oferta, în variaţia salariilor, sunt pilde. Când e cerere mare, lucrătorii, primind un salariu mai mare, au de învins forţe mai mici decât lucrătorii altor meserii, unde nu a fost cerere de braţe de lucru. În acest caz însă se produce o afluenţă de lucrători. Oferta devenind mare, cererea scade, salariul deci se micşorează şi lucrătorii acestei meserii au de învins forţe tot atât de mari ca şi lucrătorii altor meserii. Este deci un echilibru mobil dependent.

Tot echilibru social este şi armonia dintre instituţiile sociale şi dorinţele individuale. În om este tendinţa de a se dezvolta el individual, limitând oarecum sfera de acţiune a altora. Aceasta e forţa repulsivă dintre membrii unui agregat, dar o forţă tot aşa de puternică este şi simpatia dintre indivizii apropiaţi. Şi cum această simpatie se măreşte prin convieţuirea laolaltă, prin cunoaşterea oamenilor, precum şi prin ajutorul reciproc pe care şi-l dau în lupta vieţii, ne explicăm uşor cum se menţin grupurile sociale şi naţiunile.

Din cele arătate până acum urmează că limita tuturor transformărilor anorganice, organice, psihologice şi sociale este un echilibru perfect. După teoria spenceriană, evoluţiei îi urmează disoluţia.

Din această expunere putem vedea că evoluţionismul spencerian admite o formulă unică de dezvoltare pentru toată existenţa, fără vreo deosebire şi că totul se petrece într-un mod fatal, inconştient, mecanic. În evoluţia societăţilor, Spencer aplică aceeaşi formulă tipică, integrare, eterogenitate, coerenţă, definitate. La început admite Spencer şi aici un proces de integrare. Acea mulţime de triburi primitive care fuzionează, care se unesc sau, mai bine, sunt silite să fie împreună din cauza înfrângerilor suferite în războaie, care le aduc sub stăpânirea unuia şi aceluiaşi cuceritor, sau din cauza apărării în contra unui duşman comun. Tribul are diferite trebuinţe, care sunt satisfăcute de indivizi diferiţi după aptitudinile lor. Primul pas spre diferenţiere şi spre eterogenizare a fost recunoaşterea autorităţii unui şef şi apoi diferenţa de ocupaţie a sexelor. Prin unirea grupurilor la război, tribul mai războinic capătă supremaţie, şeful său e recunoscut drept şeful comun, ceilalţi rămânând şefi localnici. Acest şef a devenit mai apoi rege, având şi putere politică, iar şefii supuşi au devenit autorităţi locale de conducere. Şeful, pentru conducere, are nevoie de ajutor, de un aparat diriguitor, de unde o nouă diferenţiere, o specializare de funcţiuni. Se creează astfel o clasă a militarilor, apoi alta a preoţilor şi aşa mai departe. Viaţa devine din ce în ce mai complexă, de aceea se întemeiază un nou sistem de alimentare şi de producţie, se începe diferenţierea muncii. La început lucrează mai mult sclavii, îndeplinind oarecum funcţiile interne ale tribului, iar războinicii care apără tribul sunt stăpânii. În urmă se ocupă şi oamenii liberi cu munca. Aceşti producători sunt şi ei însă specializaţi după mediu, după cum materiile prime de care au nevoie se găsesc sau nu în acele locuri. Se creează apoi clasa distribuitorilor, a comercianţilor necesari pentru progresul social, căci ei răspândesc invenţiile, prin ei se înmulţesc trebuinţele, ei duc materialul de unde se produce acolo unde se consumă. După cum producţia este eterogenă şi specializată, aşa e şi distribuţia. Astfel se transformă omogenul în eterogen. „Acesta e caracterul universal al evoluţiei", zice Spencer. Am constatat deci un proces de integrare a societăţilor şi un proces de eterogenizare, de diferenţiere şi cooperare. Cooperaţia primitivă era involuntară, obligatorie, coercitivă, militară, o cooperaţie silită. Integrarea iniţială a fost făcută de o forţă externă, de nevoia de luptă sau de apărare în contra altora. „Procesul de integrare, zice Spencer, începe prin formarea grupelor simple şi progresează prin combinarea şi recombinarea acestor grupe". Coeziunea societăţilor ce formează primele agregate îşi schimbă cu vremea natura. În societăţile primitive este o omogenitate deoarece lipseşte diviziunea şi specializarea funcţiunilor, dar mai apoi ele se transformă, devenind eterogene, sub influenţa forţelor ce acţionează asupra lor. În mod evolutiv, se trece de la omogen la diferenţiere, care se manifestă în primul rând prin apariţia

filosofia sa formula supremă pentru a îmbrăca în ea teoria lui Heraclit [4]. Prin urmare, sociologia, în concepţia spenceriană, va cerceta societatea, care este un organism sau, mai exact, asemenea unui organism, ţinând seamă de faptul că ea se dezvoltă într-un mod invariabil şi tipic, conform unor legi mecanice.

H. Spencer dă directive generale şi formulează principii pentru atitudinea mecanicistă în genere. După cum se vede chiar numai din expunerea concepţiei lui Herbert Spencer, mecanicismul vrea să explice fenomenele sociale prin noţiuni mecanice, fizice. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mecanicismul se prezintă sub mai multe forme. **P. Sorokin** deosebeşte următoarele concepţii mecaniciste: 1) *fizica socială*, 2) *mecanica socială*, 3) *energetica socială* şi 4) *sociologia pură, matematic-funcţională*.

Fizica socială, reprezentată de **Carey**, a susţinut valabilitatea legilor materiei şi în domeniul vieţii sociale, după cum **Spiru Haret**, matematician şi sociolog, a crezut că legile mecanice se pot extinde şi asupra fenomenelor sociale. Societatea sau „corpul social", cum îi spune dânsul, e o reunire de atomi, deci de indivizi în relaţii unul cu altul. Corpul social nu este ceva încremenit, ci se schimbă mereu, unităţile componente suferind şi ele schimbări. Cauzele sau forţele care pot produce schimbarea societăţii şi a indivizilor sunt: economice, intelectuale şi morale. Între aceste forţe pot fi diferenţe, ciocniri, dar echilibrul lor este ţinta finală a tuturor mişcărilor. Acest echilibru este, după Haret, rezultanta forţelor, care se traduce în viaţa socială prin ceea ce numim noi *civilizaţie* [5]. **Fiske, Mismer, Winiarski, Spiru Haret** etc., conduşi de nevoia de a găsi legi unitare şi, mai ales, principii ştiinţifice de explicare a vieţii sociale, au ajuns la mecanicismul sociologic. Pentru ei, societatea este numai produsul cel mai complicat al evoluţiei fizico-mecanice, iar fenomenele sociale o aplicare şi transformare a legilor naturale. Mismer, de exemplu, crede că legea atracţiei universale explică formarea societăţii, prin ea se poate înţelege gruparea oamenilor în societate, în familii, clanuri etc. Indivizii se simt atraşi unii către alţii prin trebuinţele sau sentimentele lor, care sunt formele cele mai subtile ale atracţiei universale.

După **Solvay**, viaţa socială e un fenomen energetic, iar sociologia nu este altceva decât fizică sau *energetică socială*. Tot aşa, trebuie să fie citat **Ostwald**, pentru care orice fenomen social este o transformare de energie. Crearea culturii înseşi constă în transformarea energiei brute în energie utilă.

Winiarski, deşi recunoaşte voinţa ca element important şi determinant al fenomenelor sociale, susţine totuşi că sociologia nu este altceva decât teoria energeticii

---

unor grupe cu caracter de clase sociale. Diferenţele sociale le explică Spencer: 1) prin deosebirile dintre indivizi, provenite din inegalitatea de forţă fizică sau mentală, dar şi 2) prin diferenţa de ocupaţii, 3) prin deosebirea de medii naturale şi 4) prin diferenţe politice (prizonierii din războaie devin sclavi etc.).

În evoluţia realităţii sociale deosebeşte Spencer două faze: cea a cooperaţiei silite, determinată de puterea militară şi a doua, a cooperaţiei voluntare industriale, caracterizată prin o coeziune necorporativă, nedespotică. Evoluţia tinde către libertatea individului şi limitarea puterii autorităţii, zice Spencer. Limitarea funcţiunilor statului este un rezultat al înaintării, al specializării funcţiunilor, ce întovărăşeşte evoluţia organică şi cea supraorganică. Legea generală a evoluţiei cosmice şi a celei sociale este: *trecerea de la o omogenitate nediferenţiată, nedefinită şi incoerentă la o eterogenitate definită şi coerentă.*

Evoluţia şi progresul în societate se fac prin selecţie, prin concurenţa pentru viaţă. Tipul ideal de societate, pe care îl visează Spencer, este acela al păcii, încetarea războiului, armonizarea claselor sociale, a interesului statului cu acelea ale indivizilor.

4. Ludwig Stein, *Philosophische Strömungen der Gegenwart*, Stuttgart, 1908, p. 213.
5. Spiru Haret, *La mécanique sociale*, 1910.

sociale. Energetica este, după dânsul, baza tuturor ştiinţelor, deoarece toate fenomenele sunt, în ultimă instanţă, transformări ale energiei mecanice [6]. În biologie, ca şi în sociologie, vom constata deci aceeaşi lege : *energia mecanică devine biotică, iar aceasta, la rândul ei, devine socială.* Astfel, hoarda, prima formă de comunitate socială, este o masă de oameni condusă de motive şi instincte materiale, oarecum organice, anume de *foame* şi *trebuinţă sexuală*. Iată deci cum se vădeşte acest proces de transformare. Aceste două instincte produc schimbări psihice, din care rezultă apoi trebuinţe intelectuale, morale şi juridice. Forţele psihice, şi ele sunt legate de mişcări materiale, căci momentul final al unui fenomen psihic este în genere un act, o mişcare. În toate fenomenele vieţii sociale vede Winiarski aplicarea şi manifestarea clară a principiilor Energeticii [7].

Evoluţia societăţii constă dintr-un necontenit schimb de materie, „provocat de diferenţele dintre atracţiile biologice" [8]. Cantitatea de energie socială depinde de diferenţa de potenţial biologic şi cu cât acesta va fi mai mare, cu atât schimbările sociale vor fi şi ele mai mari. Astfel, zice Winiarski, există luptă între rase din cauza unei atracţii biologice naturale şi a unei diferenţe de intensitate între trebuinţele lor. Orice reacţiune şi mişcare socială sunt produsul unei astfel de diferenţe şi numai când dispare aceasta se stabileşte un echilibru social. Diferenţa dintre rase, de pildă, e o diferenţă de potenţial, de energie cinetică. Energia socială se identifică cu energia biologică în fond, deşi cea socială este ceva mai complicată. Evoluţia socială constă în „trecerea de la stări interne, diferite din punct de vedere al intensităţii energiei, la stări externe, egale sub acest raport" [9]. Pe măsură ce procesul evolutiv înaintează, se observă stabilirea unei identităţi în intensitatea forţelor. Principiul celui mai mic efort se aplică perfect şi în viaţa socială, explicând o sumedenie din acţiunile şi reacţiunile sociale.

Pe lângă teoriile mecaniciste amintite, trebuie să ne oprim puţin şi asupra unei alte concepţii, anume aceea pe care o reprezintă **Vilfredo Pareto.**

Impresia pe care o face gândirea acestui sociolog nu este aceea de mecanicism, deoarece sociologia lui nu seamănă cu mecanica sau cu fizica socială, ci mai mult cu psihologia. Şi totuşi Pareto nu poate fi considerat ca un aderent al psihologiei sociale, după cum vom vedea. El a adoptat metoda matematică pură, cantitativă, pe care a aplicat-o în economia politică şi în sociologie.

Ceea ce urmăreşte Pareto este întemeierea unei sociologii experimentale, care să ajungă la formularea de legi. În acest scop, el caută *elementele cele mai simple şi mai constante ale fenomenelor sociale*, elemente care determină uniformităţile sociale. Dintre acestea, cele mai importante sunt *reziduurile* şi *derivaţiile*. Dar alături de ele există şi alte elemente care, împreună cu acestea, alcătuiesc societatea sau *sistemul social*, cum îi zice Pareto. Între elemente este un raport de „dependenţă mutuală". Pentru a putea determina complet forma unei societăţi, trebuie să cunoaştem aceste elemente *cantitativ* şi *să le exprimăm în ecuaţii*. Iată deci aspectul matematic al sociologiei lui Pareto. Echilibrul unui *sistem social* depinde de forma raporturilor şi de acţiunile oamenilor, care şi ele se bazează pe *reziduuri* şi *derivaţii*. Ce sunt aceste două elemente ? Care e natura lor ? *Reziduurile* „corespund unor anumite instincte ale oamenilor, de aceea de obicei le lipseşte precizia şi delimitarea

6. L. Winiarski, *Essai sur la mécanique sociale*, in „Revue philosophique", 1898.
7. Fausto Squillace, *Die soziologischen Theorien*, Leipzig, 1911, p. 59.
8. L. Winiarski, *Le principe du moindre effort comme base de la science sociale*, in „Revue philosophique", 1903, p. 373.
9. *Idem*, p. 381.

riguroasă" [10]. Ele sunt deci neraţionale. Nu trebuie confundate însă nici cu sentimentele, nici cu instinctele. „Reziduurile sunt manifestarea acestor sentimente şi acestor instincte, după cum ridicarea mercurului în tubul unui termometru este manifestarea unei creşteri de temperatură" [11]. Reziduurile formează o parte constantă, ilogică a acţiunilor. Dar acţiunile omeneşti sunt determinate şi de un alt element, care corespunde raţiunii şi care e de natură ideologică. Acestea sunt ceea ce Pareto numeşte *derivaţii*. În concepţia sociologului italian, *derivaţiile* sunt raţionamente sau teorii prin care vrem să facem logice acţiunile nelogice. „Derivaţiile cuprind raţionamente logice, sofisme, manifestări de sentimente..." [12]. Derivaţiile servesc deci la explicarea sau justificarea unui fapt real sau imaginar.

În genere, teoriile sociologice, afirmă Pareto, n-au dat importanţa cuvenită acţiunilor non-logice, care au un rol foarte mare în viaţa socială, ci au urmărit să facă din ele ceva logic. Unii au crezut chiar că principiile acţiunilor non-logice n-au realitate obiectivă şi de aceea le-au neglijat sau le-au considerat ca prejudecăţi absurde. Miturile, legendele, povestirile religioase îşi au însă rolul lor şi trebuie luate în seamă atunci când se încearcă explicarea faptelor omeneşti. Derivaţiile, ca să aibă efect, trebuie să fie ajutate însă de reziduuri, să se potrivească cu fondul iraţional omenesc dintr-un anumit moment. „Dacă Voltaire ar fi trăit în timpul lui Lucian, n-ar fi găsit ecou" [13], scrie Pareto.

Reziduurile, derivaţiile, precum şi factorii economici, alături de eterogenitatea oamenilor sau a grupurilor sociale, precum şi mobilitatea societăţilor explică faptele sociale.

Teoria lui Pareto, în care ideea de diferenţiere şi de *elită socială* joacă un rol de seamă, a servit mult fascismului italian, care a luat unele idei de la dânsul. De aceea Pareto a fost numit Karl Marx al burgheziei [14].

După cum s-a putut vedea din această sumară expunere, în sociologia lui Pareto nu găsim ca notă mecanicistă decât afirmarea metodei matematico-funcţionale, cantitative.

Mecanicismul în genere comite o greşeală fundamentală, anume consideră *continuitatea* fenomenelor din natură drept o *identitate* a lor, neglijând deosebirile fundamentale dintre ele, precum şi ceea ce are fiecare în plus faţă de alte clase de fenomene[15]. Desigur, societatea nu este ceva care poate scăpa influenţelor cosmice,

---

10. Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, t. I, 1917, p. 459.
11. *Idem*, p. 461.
12. V. Pareto, *op. cit.*, t. II, 1919, p. 789.
13. *Idem*, p. 1108.
14. Pitirim Sorokin, *Soziologische Theorien im 19 und 20 Jahrhundert*, München, 1931, trad. de dr. Hans Kasspohl, p. 14.
15. Herbert Spencer a formulat o lege şi o teorie mecanică a Universului şi a societăţii omeneşti, după care toate transformările sunt rezultatul schimbărilor cantitative ale forţei. Omogenul iniţial se transformă în mod mecanic, sub influenţa unor forţe mecanice. *Dar ce este acest omogen ?* În concepţia lui Spencer, nu poate fi materie, deoarece el e relativist şi deci nu admite o materie în sine, de asemenea nu este nici spirit, atunci rămâne un *Incognoscibil*. În realitate, acest omogen este un principiu raţional de explicare a evoluţiei. Dar atunci legea trecerii de la omogen la eterogen nu e scoasă din experienţă, unde nu este dat omogenul, ci e o lege raţională impusă experienţei, în orice caz, ceva exterior vieţii sociale, introdus de raţiunea omenească, nu scos din chiar tendinţele de transformare ale realităţii.

O altă greşeală a formulei spenceriene constă în faptul că nu admite decât deosebiri cantitative, dar în acest caz noi nu putem explica fenomenele de conştiinţă şi varietatea lor, căci dacă un moment al vieţii sufleteşti nu conţine nimic mai mult şi nimic deosebit decât momentul anterior, nu se poate explica diversitatea calitativă a fenomenelor de conştiinţă.

universale, dar nu trebuie să se uite că fiecare regn din natură are caracterele lui specifice, că deci societatea, care şi dânsa are viaţa ei, oricât ar suferi presiunea mediului fizic, reuşeşte să-şi manifeste fiinţa ei proprie. Trăind în aceleaşi medii, sub aceleaşi grade de latitudine şi longitudine, societăţile totuşi se diferenţiază şi fiecare se prezintă sub alt aspect, cu personalitatea sa proprie. Energia psihică şi cea socială sunt deosebite de cea fizico-mecanică, fiind supuse unor legi speciale, care se deosebesc de cele fizice prin anumite caractere.

Sociologia trebuie, fără îndoială, să cerceteze şi aspectul cantitativ al fenomenelor şi face aceasta prin *metoda statistică*, dar nu poate neglija ceea ce e esenţial pentru societate, caracterul ei calitativ, spiritual, complet deosebit de tot ceea ce este mecanic. Ce e mecanic şi exterior sufletului omenesc poate ajuta sau îngreuia procesul social, dar nu este ceva esenţial pentru societate. Mediul exterior oferă o sumă de condiţii pentru viaţa socială, nu însă cauze eficiente. Societatea este un domeniu al Existenţei care are însă caracterele sale proprii, în baza cărora nu poate fi supusă legilor mecanice. Fiecare dintre regnurile existente prezintă o ordine de complexitate care face imposibilă reducerea lor unul la altul, căci nu poate tăgădui nimeni că viaţa are ceva în plus, ceva mai mult decât lumea fizică anorganică şi care nu poate fi explicat prin calculele şi legile matematice. Ea are o finalitate a sa. Şi tot aşa mai departe, cu spiritul şi societatea. Iată pentru ce teoriile mecaniciste nu pot explica societatea şi concepţiile mecaniciste ale sociologiei nu pot fi satisfăcătoare. Ceea ce este necesar şi suficient pentru domeniul anorganic apare ca neîndestulător pentru viaţă şi cu atât mai puţin pentru viaţa spirituală şi cea socială. Dacă oamenii ar fi identici, ca atomii materiali, ce uşor s-ar putea construi relaţiile dintre ei! Şi cât de bine s-ar putea calcula mişcările lor!

O a doua concepţie care, de asemenea, vrea să explice viaţa socială prin ceva exterior ei este cea *cosmogeografică* sau *sociogeografică*, susţinută de **Ratzel, Demolins, Vidal de la Blache, Semple** şi alţii. Pentru această teorie, pe care numai o menţionăm acum, deoarece vom reveni pe larg asupra ei într-un capitol special, în care ne vom ocupa de condiţiile în care există şi se formează o societate, obiectul sociologiei este studiul raporturilor dintre mediul natural, geografic şi societate. Solul, clima, apele sunt considerate ca factori determinanţi ai vieţii sociale şi ai formelor de societate. Fără a insista acum deloc asupra acestei concepţii, accentuez numai că omul nu este pur şi simplu pasiv faţă de mediul natural, ci poate acţiona, la rândul său, asupra lui, îl poate modifica şi utiliza. Încât societatea nu este un rezultat pasiv al influenţei factorilor fizici, geografici, ci natura ei e alta şi obiectul sociologiei deosebit de *cosmo-* sau *sociogeografie.*

În concepţia sa sociologică, Spencer, deşi vede în individ motorul vieţii sociale, se mulţumeşte totuşi numai cu cercetarea condiţiilor existenţei sale biologice, cu studiul mişcărilor provocate de lucrurile şi forţele exterioare omului, neglijând motivele interne de activitate, scopurile care determină acţiunea socială. Spencer a trecut cu vederea faptul că, spre deosebire de celula organică, care în dezvoltarea sa are o direcţie neschimbătoare, voinţa omenească poate duce la infinit de multe schimbări. Prin urmare, factorii evoluţiei, pentru Spencer, sunt forţe inconştiente, naturale şi toată evoluţia se îndeplineşte cu necesitate oarbă, datorită acestor factori. Omul, în această concepţie, e ceva pasiv, el suportă transformările, la care nu participă activ, ci cel mult se adaptează necesităţii. Nietzsche a vorbit despre „mecanismul englez”, care face din univers o maşină stupidă, şi a combătut teoria care neagă suveranitatea funcţiunilor celor mai nobile ale voinţei creatoare. Baza realităţii sociale este însă activitatea, e voinţa creatoare, e puterea de realizare a scopurilor.

Nominalism şi realism sociologic

Pe lângă aceste concepţii care caută obiectul sociologiei în afară de societate, există altele pentru care realitatea socială însăşi este obiectul de care trebuie să se ocupe sociologia, a cărei raţiune existenţială este de a analiza fenomenele sociale în geneza şi evoluţia lor, şi nu de a studia fenomene lăturalnice, care pot fi importante, dar nu sunt absolut necesare sau esenţiale pentru societate. Prin urmare, nu ipoteze cosmogonice, nici speculaţii raţionale, ci observarea şi analiza faptelor sociale. Afirmarea acestui caracter empiric al cercetării sociologice este un bun câştigat pentru ştiinţă. Dar, pornind chiar de la această bază, există totuşi o mulţime de teorii şi concepţii sociologice diferite în modul lor de a înţelege societatea şi sociologia. Se pot grupa toate aceste teorii în două mari clase, şi anume: *concepţii nominaliste* şi *concepţii realiste*.

Nominalismul şi realismul sunt în funcţie de concepţia asupra raportului dintre individ şi societate. Într-adevăr, există o sumedenie de concepţii pentru care societatea nu este altceva decât o agregare de indivizi, chiar dacă ea prezintă unele caractere după care am putea-o considera ca un fel de unitate superioară elementelor sale componente. Pentru aceste concepţii, societatea se reduce la indivizi, care ar constitui adevărata realitate, *societatea nefiind decât un nume prin care se desemnează gruparea de indivizi*. Acestea sunt teoriile nominaliste. Pentru ele, sociologia este ştiinţa care trebuie să facă analiza raporturilor vii dintre oameni, arătând toate momentele lor social-psihologice [16].

Dar, alături de acest mod de a concepe societatea şi sociologia, există în literatura sociologică şi o altă atitudine, care este direct contrară nominalismului, anume *realismul*. Realiste sunt acele teorii care văd în societate ceva deosebit de indivizii care o compun, o realitate aparte, supusă unor legi proprii, care nu se pot reduce la cele ce cârmuiesc viaţa indivizilor izolaţi.

Nominalismul este o atitudine adoptată de teorii foarte deosebite între ele, căci organicismul, ca şi psihologismul, deşi atât de deosebite în esenţa lor, totuşi amândouă aceste teorii văd în societate un simplu nume, ca realitate adevărată fiind considerat individul. Pentru organicism, despre care vom vorbi în capitolul referitor la natura societăţii, societatea este formată din indivizi variaţi, după cum organismul e alcătuit din celule cu morfologie şi funcţiuni diferite, dar armonizate între ele. Herbert Spencer susţine că în agregatul social fiecare individ intră ca element component cu însuşirile sale, pe care şi le păstrează, iar agregatul prezintă o serie de însuşiri determinate de acelea ale unităţilor care îl compun. Dacă indivizii n-ar avea instinctul social, n-ar exista nici posibilitatea societăţii.

Partizanii ideii de contract social şi cei care au suferit influenţa lui Rousseau consideră societatea nu ca un produs al unui instinct de sociabilitate, ci ca rezultat al unei voinţe, al unui acord de voinţe conştiente, reflexive, urmărind fericirea indivizilor. De aceea, când societatea e rău organizată şi condusă, fiecare are dreptul de a denunţa acest contract. Aceasta a constituit justificarea dreptului de revoluţie. De altminteri, în secolul XVIII, doctrina fiziocrată proclama valoarea individului şi a libertăţilor, susţinând că ordinea naturală a lucrurilor este libera concurenţă a

16. Karl Pribram, *Zur Klassifizierung der soziologischen Theorien*, in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie”, 1926, Heft. 3.

intereselor individuale. **Le Trosne** (*L'ordre social*) şi **Le Mercier de la Rivière** (*De l'ordre naturel*) accentuau cu tărie valoarea personalităţilor, care trebuie să dea directive şi să conducă societatea, trecând chiar peste democraţie, *în interesul indivizilor, care sunt elementele adevărate ale realităţii sociale*.

Nu insist deloc asupra concepţiei lui **Nietzsche**, pentru care *totul* este în funcţie absolută de individ. Dar, în zilele noastre, partizanii doctrinei psihologiste au şi ei un punct de vedere nominalist, întrucât explică societatea prin sufletul individual. **Tarde, Lacombe** şi psihologia socială reduc realitatea socială la o sumă de fenomene de natură psihică. Pentru Tarde, de exemplu, sociologia este *o interpsihologie*, faptele sociale fiind intermentale, produse ale sugestiei şi imitaţiei, care şterg deosebirile dintre indivizi, stabilind o mentalitate comună, uniformă. Socialul este astfel rezultatul omogenizării conştiinţelor individuale prin imitaţie, iar societatea numai „o grupare de oameni care se imită”[17]. Şi tot aşa, **Le Bon** consideră sociologia numai ca o ştiinţă a sufletului colectiv, care este produs al contactului psihismelor individuale. Deşi psihologiştii recunosc existenţa unui psihism social, deosebit de cel individual – Tarde, ca şi Le Bon au vorbit despre psihologia maselor şi despre puterea sugestiei –, totuşi, în fond, ei rezolvă societatea în indivizi. Unele concepţii nominaliste deci pot da impresia că nu reduc societatea la un simplu nume, pentru că, deşi susţin valoarea indivizilor ca elemente ultime, care prin unirea lor formează unităţi colective, totuşi atribuie acestor formaţiuni o valoare superioară indivizilor care le compun. Avem a face în acest caz cu *un pseudo-realism*, căci nu se concepe societatea ca o realitate deosebită de indivizi şi chiar opusă lor, ci ea rămâne mereu o abstracţie sau, mai exact, o creaţie logică. Astfel, **Eleutheropulos** consideră societatea ca „un număr de indivizi în relaţii unii cu alţii” [18], alcătuind astfel o unitate organizată. Prin urmare, nu avem de-a face cu o realitate de sine stătătoare, cu voinţa ei proprie, ci aceasta este o ficţiune pentru teoriile mai sus amintite. Individul este acela care formează societatea, căci fiecare caută pe semenii săi, vrea să se întovărăşească, să nu fie singur, din cauza dorinţelor, dispoziţiilor şi însuşirilor sale. Concluzia este că „individul gândeşte, simte şi dă societăţii forma” [19]. Chiar atunci când societatea ne impune ceva, dând impresia că are un caracter oarecum suprapersonal, în realitate ea ne impune un produs individual, ceva gândit şi hotărât de conducători, care ne silesc să-l adoptăm şi care devine astfel social. Societatea în afară de individ şi mai presus de el este o fantezie [20].

Pe aceeaşi poziţie stau **Dealey** şi **Ward**, care afirmă că societate înseamnă numai asociaţie de indivizi [21].

Nominalismul sociologic, în toate formele sub care se prezintă, nu este admisibil, pentru că societatea nu se poate reduce la o simplă asociaţie de indivizi, la o sumă cantitativă de elemente legate laolaltă. Nici indivizii înşişi nu pot fi consideraţi ca atomi ultimi ai societăţii omeneşti, întrucât ca element social, individul nu este un simplu corp, nici numai o unitate psihică înzestrată cu anumite însuşiri spirituale, ci e un punct de intersecţie al raporturilor sociale şi o oglindă fidelă a societăţii din care face parte, reflectând mentalitatea şi structura ei. El e într-adevăr purtătorul fenomenelor sociale şi executorul voinţei totalităţii, dar în orice acţiune a sa el apare

17. G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, ed. 5, Paris, 1906.
18. A. Eleutheropulos, *Einzelmensch und Gesellschaft*, in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie”, 1926, Heft. 3, p. 214.
19. *Idem*, p. 223.
20. *Idem*, p. 228.
21. James Dealey and L. Ward, *A Text-Book of Sociology*, New York, 1912.

ca reprezentant al acestei totalităţi sociale, care singură funcţionează ca realitate de sine stătătoare, în timp ce individul este un derivat a cărui formă şi mod de manifestare sunt întotdeauna în dependenţă de societate.

Othmar Spann, criticând concepţiile sociologice empiriste şi individualiste, susţine că *nu se poate reduce întregul la părţile sale*. El ia următorul exemplu : dacă ne gândim că pădurea (A) constă din copaci (a, b, c), care sunt elementele sale reale, ea nu reprezintă nimic propriu şi special în sine, ci e numai un nume pentru a desemna mulţimea de copaci. Dar, în cele mai multe cazuri, întregul, totul, nu se poate descompune în mod absolut în părţile sale. De exemplu : casa (A) nu se poate reduce la ţigle, la cărămizi şi scânduri. Sau tot aşa, un tablou pictat nu putem spune că nu este nimic mai mult decât o combinaţie de culori, căci el, ca „întreg", necesită diferite activităţi prin care înfăţişează ideea esenţială care l-a inspirat şi i-a dat naştere [22]. Nominalismul face din sociologie o ştiinţă formală, aproape superfluă, căci, dacă indivizii sunt esenţialul societăţii şi dacă fenomenele sociale se rezolvă în activităţi individuale, care îşi au cauzalitatea lor specială, atunci nu mai este loc pentru nici o altă explicare a vieţii sociale decât cea psihologică.

În opoziţie cu acest fel de concepţii, trebuie să cităm *teoriile realiste*, pentru care societatea nu este o creaţie logică sau un simplu nume, ci o realitate deosebită de indivizi, o unitate cu structură specială, cu voinţă proprie, cu legi şi fenomene deosebite de cele individuale şi constrângătoare chiar pentru indivizi. Dintre teoriile realiste, trebuie să cităm neapărat *marxismul* şi *durkheimismul*, care văd în societate nu o asociaţie de indivizi, ci o realitate de sine stătătoare, supusă unui riguros determinism cauzal, de care ne vom ocupa mai departe. Nominalismul şi realismul reprezintă concepţii extreme, prima negând societatea ca realitate deosebită de indivizi, iar cea de-a doua neacordând individului absolut nici un rol în viaţa socială, ci considerându-l ca o rotiţă într-un vast mecanism, unde primeşte mişcare, pe care numai o transmite mai departe, fără a avea vreo putere de iniţiativă şi de creaţie socială. Interesant de subliniat este faptul că toate teoriile realiste nu atribuie individului nici un rol în determinismul şi evoluţia socială.

Dintre sociologii români, **T. Brăileanu**, considerând societatea ca „un sistem autonom", cu viaţă proprie, defineşte socialul ca o negaţie pozitivă a individului, sociologia trebuind să dovedească „dispoziţia reală şi completă a individului în momentul naşterii societăţii [23]. Concepţia profesorului Brăileanu nu poate fi pusă totuşi printre teoriile realiste, alături de cele amintite mai sus. Individul, desigur, nu dispare niciodată, dar nu el este însăşi societatea. Deşi viaţa socială are caractere proprii şi o cauzalitate specială, nu trebuie totuşi să se uite că între individ şi societate sunt relaţii de determinare reciprocă. Relaţiile interindividuale sunt elementele care, prin obiectivare şi concretizare, formează *instituţiile sociale*, al căror rol este, fără îndoială, foarte mare, dar în însuşi modul de formare al lor se va vedea partea de contribuţie a individului.

Individul este, pentru noi, unul dintre factorii dinamici de seamă care intervin în procesul de transformare socială. El apare în societate în două ipostaze, şi anume în primul rând ca ceva supus în totul influenţei mediului social, care îi formează

---

22. Othmar Spann, *Gesellschaftslehre, 2* Aufl., Leipzig, 1923, pp. 39-44.
23. Traian Brăileanu, *Introducere în sociologie*, Cernăuţi, 1953, p. 7. Deşi sub influenţa şcolii obiectiviste franceze, M. Ralea e mult mai aproape de realitate, căci dânsul nu neglijează nici rolul individului, în special în procesul de evoluţie socială. A se vedea lucrarea sa *Introducere în sociologie*, Bucureşti, Colecţia „Cartea Vremei".

mentalitatea şi îi determină acţiunile. Dar rolul său nu e numai pasiv, căci el devine mai în urmă activ, cu putere de iniţiativă, având posibilitatea de a crea lucruri noi, care şi ele dobândesc caracter social prin adoptarea lor de către societate şi, tipizându-se, devin instituţii sociale, cu viaţă independentă faţă de indivizi.

Dacă nominalismul greşeşte reducând societatea la o simplă asociaţie de indivizi, care se face şi se desface în funcţie absolută de elementele sale componente, realismul păcătuieşte şi dânsul atunci când face abstracţie completă de individ. Sociologia studiază socialul aşa cum îl vedem, în geneza şi manifestările sale, dar trebuie să se ocupe şi de individ ca *socius*, ca membru al grupului social şi ca agent activ în procesul de evoluţie.

Înainte de a expune concepţia noastră în privinţa obiectului sociologiei, credem util să analizăm câteva din cele mai importante teorii moderne asupra sociologiei, pentru a da o orientare generală asupra celor mai răspândite concepţii sociologice şi pentru a defini atitudinea noastră faţă de ele, şi anume: *universalismul lui Othmar Spann, obiectivismul lui Durkheim, formalismul lui Simmel, relaţionismul lui Leopold v. Wiese* şi *concepţia lui Max Weber*.

Concepţia sociologică universalistă

Universalismul sociologic, reprezentat de **Othmar Spann**, vrea să înlăture orice concepţie individualistă a societăţii, în care vede numai echivalentul naturalismului şi mecanicismului. Pornind de la ideea că sociologia e o ştiinţă a spiritului, Spann, în acord cu filosofia idealistă germană, consideră spiritul ca o spontaneitate şi ca o identitate unitară în pluralitate şi diversitate. Aplicaţie făcând în domeniul social, el nu reduce societatea la o compoziţie de atomi, fie ei chiar în relaţii reciproce, aşa că indivizii nu pot constitui în nici un caz elementul ultim al vieţii sociale. Sociologia şi ştiinţele sociale trebuie să se întemeieze pe un fundament non-empiric şi, prin urmare, nu pe o cauzalitate mecanică, ci pe *ideea priorităţii logice a totalităţii faţă de părţi*, pe afirmarea valorii supreme a întregului, faţă de care părţile sale componente nu mai au existenţă proprie şi independentă. În modul acesta se vede clar obiectul sociologiei, fără a mai lăsa posibilă confuzia între sociologie şi ştiinţele sociale. „Obiectul sociologiei este totul social ca atare, acela al ştiinţelor particulare sunt «toturi parţiale», laturi speciale, domenii separate, sisteme de organe, întrucât ele sunt demne de o cercetare ştiinţifică independentă”[24]. Sociologia este deci o ştiinţă generală, dar nu o sinteză a ştiinţelor speciale, căci ea are un obiect unitar şi general, anume societatea umană ca întreg. „Pretutindeni unde individul sau atomul este gândit ca ceva gata, real, în sine, independent de ceilalţi atomi, fără raporturi cu totul, domneşte conceptul cauzalităţii mecanice şi individualismul sau atomismul – din contra, acolo unde partea nu e gândită singură, fără celelalte, unde întregul e în mod logic înaintea părţii, domneşte conceptul non-mecanic şi non-cauzal al încorporării ca membru într-un tot, domneşte universalismul”[25]. Acest întreg se înţelege că nu constă din părţi omogene, ci din membri individuali, fiecare cu voinţa şi dorinţele sale particulare. Esenţial pentru universalism este faptul că nu individul, ci societatea este realitatea originară din care derivă totul.

24. Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, 2 Aufl., Leipzig, 1923, p. 44.
25. Othmar Spann, *Ein Wort an meine Gegner auf dem Wiener Soziologentage*, in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie”, 1927, Heft. 4, p. 317.

Spann deosebeşte mai multe feluri de universalism sociologic, care caută să explice societatea prin altceva decât indivizii, şi anume: 1) *teoria mediului,* reprezentată prin **Lamarck** în biologie, prin **Taine, Gumplowicz, Marx** în sociologie, fiecare afirmând valoarea altui factor determinant al procesului social. Spann respinge acest mod de gândire universalistă, care consideră existenţa socială drept ceva mecanic, materialist, supus în totul puterii unor forţe străine de spirit, fie că ar fi mediul fizic-cosmic, fie cel economic. Desigur, mediul e o totalitate faţă de indivizi, dar o totalitate mecanică şi exterioară spiritului. 2) *Teoria instinctelor sociale* e a doua formă a universalismului, care afirmă existenţa unor instincte sociale, aceleaşi în toţi oamenii şi, în special, a instinctului sexual, prin care s-ar putea explica naşterea şi durata societăţii. Autorul nu se opreşte însă nici la această concepţie, pentru că instinct sexual care mână pe indivizi unul către altul au şi animalele, care nu trăiesc totuşi într-o societate propriu-zisă şi nici toţi. Dacă familia şi societatea s-ar baza pe astfel de instincte, ele ar trebui să fie ceva absolut general în întregul domeniu zoologic, dar realitatea nu ne arată aşa ceva. În această concepţie avem de-a face, zice Spann, cu o formă deghizată de individualism, căci ea pune societatea în funcţie de indivizii dotaţi cu instincte sociale. 3) *Un al treilea fel de universalism este cel de speţă platonică*, pe care însă, de asemenea, Spann îl respinge, deoarece Platon consideră totalitatea ca ceva gata, stabil şi fixat, căreia nu i se poate aplica timpul şi nici categoria devenirii, întocmai ca şi transcendentului. În gândirea platonică, realitatea fiind considerată drept ceva constant, universalismul său are un caracter *static*, căruia Spann îi opune o a patra formă de universalism, anume cel *dinamic-cinetic*. După această interpretare a lui Spann, totalitatea nu e ceva gata, ci un proces care se creează mereu, o necontenită devenire [26].

Individul participă la viaţa totului chiar fără voia sa, încorporându-se în structura lui activă, căci altminteri el ar rămâne străin de societatea în care trăieşte. Tot ceea ce posedă el de natură spirituală e produs al comunităţii, individul fiind numai ceva „care poate exista” [27], o posibilitate. Ceea ce e pur individual şi subiectiv rămâne totdeauna în stare de dorinţă sau aspiraţie, dar nu realizează în mod efectiv nici o valoare superioară. Acţiunile individului dobândesc caracter special şi realizează efecte importante numai dacă se încorporează în structura socială. Ceea ce nu este social e numai o simplă tendinţă, o schiţă a unei eventuale realităţi, dar nu o realitate propriu-zisă. Ca atare, individul reprezintă „o latenţă”, „o posibilitate”, care devine „actualitate” numai într-un întreg, numai ca membru al unei totalităţi.

Astfel, în viaţa economică, de exemplu, nu munca pe care o face un om, nici interesul personal care îl determină la activitate dau acţiunii sale caracterul economic, ci „numai activitatea de încorporare, numai dobândirea acestei calităţi de membru participant la o activitate face ca munca unui om să devină economică” [28]. Pentru a dovedi aceasta, Spann ia următorul exemplu: „dacă ne gândim la doi oameni, dintre care unul îşi umple butoiul cu apă minerală, iar altul cu apă de Dunăre, din punct de vedere psihologic şi tehnic fac amândoi acelaşi lucru: ambii îşi umplu vasele, apreciază marfa lor şi aşa mai departe. Dar omul al cărui butoi e plin cu apă de Dunăre, de la care nu s-a cumpărat nimic, nu se inserează în structura mijloacelor de producţie şi consum, de cerere şi ofertă, deşi prin umplerea butoiului a făcut

26. Othmar Spann, *Der wahre Staat*, Leipzig, 2 Aufl., 1923.
27. *Idem*, p. 44.
28. Othmar Spann, *Concepţia individualistă şi universalistă a economiei naţionale*, tradus de P. Andrei, in „Minerva”, Iaşi, 1928, nr. 3, p. 11.

aceeaşi activitate tehnică ca şi celălalt. Acest exemplu arată, înainte de orice, că impulsiunile psihologice (interesul personal) sunt preeconomice, nu sunt chiar fenomene economice. Numai când acţiunile condiţionate de ele se încorporează în economie, numai atunci *subiectivitatea se transformă în obiectivitate*” [29]. Şi mai departe adaugă Spann o concluzie care poate servi pentru caracterizarea oricărui fel de activitate socială, nu numai pentru cea economică, zicând : „aceasta înseamnă că raţiunea subiectivă a activităţii individului trebuie să se transforme într-o raţiune de încorporare într-o structură pentru a deveni activitate economică” [30]. Aceasta este ceea ce numeşte Spann *Gliedhaftigkeit*.

Universalismul reprezentat de Spann se deosebeşte de cel metafizic prin faptul că el nu neagă existenţa individuală, ci din contra, recunoaşte că societatea fără individ e ceva nereal, dar nu-i dă un rol de element component şi nu face din realitatea socială ceva compus, ci *o consideră ca o totalitate existentă, nu făcută.* Universalismul sociologic are ca idee constitutivă a sa *raportul totului social cu părţile sale*, societatea fiind realitatea originară din care derivă orice formă de fenomen individual. Nici măcar individualitatea spirituală nu este anterioară societăţii, căci spiritul se naşte din societate, încât individul este numai „o latenţă”. Spann accentuează mereu că această totalitate nu este ceva de natură materială, ci are o existenţă concretizată numai în membrii săi. De aceea ea apare divizată într-o sumă de părţi [31].

Universalismul îmbracă şi forme politice, cum sunt *teocratismul* şi *socialismul*, care proclamă valoarea transpersonală a statului, faţă de care indivizii nu mai contează, devenind simple mijloace, în timp ce totalitatea devine scop suprem, atribuindu-i-se fie un caracter transcendent-religios, fie unul empiric. Biserica, Dumnezeu sau societatea devin în acest caz valori supreme-totalităţi şi, în acelaşi timp, forţe organizatoare ale oricărei grupări omeneşti în formă politică. Societatea ca întreg se manifestă în două feluri, care am putea spune că sunt semnele reale ale existenţei ei, şi anume : în *sisteme de raporturi spirituale omogene* şi în *sisteme de acţiuni*. Othmar Spann defineşte chiar societatea ca „o totalitate spirituală şi activă” [32]. În experienţă însă ea apare ca ceva divizat în părţi, în sisteme de organe sociale, cum sunt : economia, religia, statul, care şi ele, în sfera lor, prezintă caracterul de „totalităţi”, bineînţeles cu o sferă mai redusă, totuşi se prezintă şi acţionează în acelaşi mod global ca şi întregul. În domeniul acestor „toturi parţiale” avem a face cu fenomene individuale, care trebuie cercetate întrucât există şi se manifestă în ele „totul”.

Sociologia trebuie să se ocupe de esenţa totului social. Ca atare, ea va cerceta în primul rând modurile cum pot fi concepute şi explicate fenomenele sociale, după aspectul sub care le vedem şi le trăim noi în viaţa obişnuită, adică formele individualiste şi cele universaliste de manifestare ale societăţii, precum şi raportul membrelor parţiale faţă de tot, căci fiecare din ele are o altfel de acţiune, unele sunt mai complexe, altele mai simple, unele mai dinamice, iar altele mai puţin dinamice. Această deosebire calitativă a *toturilor parţiale* faţă de *totalitatea generală* îi serveşte lui O. Spann pentru stabilirea unei scări ierarhice de valori sociale, pe care o utilizează în special în politica sa, în construirea statului totalitar, corporativ, pe care dânsul îl preconizează mai de mult, înaintea altor teoreticieni care se cred iniţiatorii acestei doctrine.

---

29. *Ibidem*.
30. *Idem,* p. 12.
31. Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, p. 131.
32. *Idem*, p. 509.

În concepţia lui O. Spann sunt desigur cuprinse multe adevăruri pe care trebuie să le cercetăm cu obiectivitate şi să le adoptăm. Astfel, susţinerea că societatea este un întreg, o totalitate, cu viaţă suprapersonală şi oarecum independentă de subiectivitatea şi variaţia indivizilor prin care trăieşte ea este punctul de plecare al sociologiei ştiinţifice de astăzi. Tot aşa, nu putem decât să subscriem cu convingere afirmării caracterului funcţional al societăţii, căci acesta este unul dintre cele mai importante adevăruri şi o idee care exprimă adevărata natură a societăţii. Dar nu putem aproba caracterul oarecum *emanatist* al universalismului său. Şi pentru noi societatea e un întreg prin prisma căruia trebuie să privim orice fenomen, dar, după cum vom arăta în această lucrare, tot ceea ce este individual nu derivă în mod misterios, printr-un proces necunoscut de emanaţie, din realitatea originară care este societatea. Între societate şi individ noi stabilim un proces de reciprocă influenţă şi de cauzaţie, ceea ce determină formarea instituţiilor sociale.

În afară de aceasta, Spann nu priveşte individul însuşi în mod totalitar şi universalist. Ceea ce numea **Driesch** *Personalganzheit* (totalitate personală) este străin de cercetarea lui Spann, căci el se mulţumeşte să arate numai universalismul oarecum macrocosmic, nu şi pe cel microcosmic. Deşi vorbeşte despre „toturi parţiale”, lăsând astfel să se înţeleagă că şi acestea sunt nişte „întregi”, totuşi nu se opreşte asupra lor pentru a arăta în ce constă caracterul lor totalitar, încât se pare că, pentru el, aceasta este mult mai mult o expresie sau un alt nume în loc de „individ”. Or, sociologia trebuie să cerceteze ambele aspecte. Individul poate apărea el însuşi ca o unitate de elemente în relaţii între ele, alcătuind un tot indivizibil. Dar, tot aşa, nu putem fi de acord cu Spann asupra modului cum înţelege el să explice fenomenele sociale, căci, deşi vrea să facă deosebire clară şi netă între universalismul sociologic şi cel metafizic, totuşi, combătând ideea de explicare cauzală în sociologie, el afirmă *un finalism* sui-generis. Nu noi vom combate nevoia de a înţelege fenomenele sociale dinlăuntrul lor, căci în concepţia noastră ocupă un loc important şi are un rol de seamă în explicarea societăţii tocmai *înţelegerea* aceasta interioară, dar a ajunge de aici la combaterea cauzalităţii şi a inducţionismului, ca fiind caracteristice numai naturalismului şi mecanicismului atomist, este o mare deosebire. O. Spann trece cu vederea peste caracterele cauzalităţii sociale şi în locul raporturilor reale dintre indivizi pune simple raporturi logice. E adevărat că sociologia trebuie să explice realitatea nu numai prin raporturi cauzale, ci şi prin raporturile funcţionale dintre indivizi sau dintre instituţii, dar în nici un caz ea nu se afirmă ca ştiinţă proprie prin combaterea unui principiu fundamental pentru ştiinţele exacte şi care îşi are rolul şi forma lui specială şi în viaţa socială. O. Spann condamnă orice sistem de sociologie care operează cu ideea de cauzalitate, dând cercetărilor sociologice un caracter oarecum deductiv, logic şi abstract, în loc de a le întemeia mai ales pe experienţă şi pe fapte. În modul acesta, sociologia devine într-adevăr un fel de filosofie speculativă.

Sociologia obiectivistă franceză

În contradicţie cu universalismul lui Spann, care dispreţuieşte empiricul şi cauzalitatea lui, **E. Durkheim** întemeiază sociologia tocmai pe baza renunţării la orice elemente apriorice, speculative şi subiective, accentuând nevoia de a se cerceta faptele în înlănţuirea lor cauzală. Concepţia durkheimistă însă afirmă şi ea aceeaşi prioritate şi valoare a întregului social faţă de părţi şi faţă de indivizi, ca şi universalismul lui Spann. Acesta este punctul lor comun. Să vedem în ce constă concepţia obiectivistă.

Sociologia, pentru a fi o ştiinţă, trebuie să aibă un obiect care să fie numai al ei şi care să nu poată fi pulverizat între alte ştiinţe. Ca atare, obiectul cercetării sale trebuie să fie *faptul social*, considerat ca obiectiv, ca un fenomen natural supus unor legi necesare, având cauze generale necesare asemenea celor naturale. Sociologul trebuie să împrăştie iluzia pe care o avem că fenomenele sociale depind de noi, căci, în realitate, indivizii sunt numai elementul prin ajutorul căruia se petrec aceste fenomene şi nimic mai mult. De aceea, vechea tendinţă a individualismului de a explica fenomenele prin psihicul indivizilor este piedica cea mai mare care se opune constituirii sociologiei. Căci, se întreabă Durkheim, ce rost ar mai avea o ştiinţă a sociologiei şi ce domeniu de cercetare i-ar mai fi rezervat, dacă toate fenomenele sociale s-ar reduce la stări mentale ale indivizilor? „Dacă nu există nimic în afara conştiinţelor particulare, sociologia dispare, din lipsa unei materii care să-i fie proprie ei”[33], deoarece astfel de stări psihologice sunt obiectul de cercetare al psihologiei. Psihologia poate cerceta căsătoria, familia, religia etc., arătând care sunt trebuinţele care au produs acele instituţii şi în ce mod au evoluat ele o dată cu civilizarea şi rafinarea omului. În modul acesta, toate instituţiile omeneşti se pot explica prin analiza psihologiei individuale. Dar aici este greşeala, căci nu trebuie să se piardă din vedere nici un moment că toate fenomenele şi instituţiile sociale au un caracter special, anume că ele sunt exterioare conştiinţei individuale, având chiar putere coercitivă asupra ei. Analizând un fenomen care la prima vedere şi pentru omul comun pare absolut individual şi subiectiv – *sinuciderea* –, Durkheim arată că „individul este dominat de o realitate morală care-l depăşeşte : realitatea colectivă”[34]. Fenomenul sinuciderii prezintă aspecte atât de obiective, încât într-adevăr trebuie studiat de sociologie, şi nu de psihologie sau, mai exact, nu numai de psihologie. Fiecare societate, zice Durkheim, are un procent de sinucideri mai constant decât procentul mortalităţii şi în evoluţia acestui procent coeficientul de acceleraţie variază la fiecare societate după ritmul vieţii sale, fiind influenţat în mod hotărât şi „după legi definite” de căsătorie, divorţ, familie, armată, religie etc.

Toate acestea dovedesc că există „forţe reale, vii şi active, care, prin felul în care determină pe individ, arată că ele nu depind de dânsul. Dacă el intră totuşi ca element în combinaţia din care rezultă ele, ele i se impun individului pe măsură ce se formează”[35]. Prin urmare, chiar atunci când individul are un rol activ, când s-ar părea că este de ajuns voinţa lui pentru ca anumite acte să se producă sau nu, în faţa lui se ridică societatea, care i se impune şi-l constrânge. Fenomenele şi instituţiile sociale sunt deci fapte reale şi exterioare conştiinţei individuale. *Cum se explică acest caracter de exterioritate ?* Pentru a lămuri această idee a lui Durkheim, trebuie să ne oprim un moment asupra a două noţiuni care în concepţia sa au rol foarte important, anume noţiunea de *lucru* şi cea de *reprezentare colectivă*. Durkheim singur spune că, atunci când vorbeşte despre fapte sociale ca *lucruri*, nu are în vedere numai ceva material, deoarece el numeşte „lucruri” nu numai ceea ce se înţelege în limbajul curent prin acest cuvânt, ci şi „produsele activităţii anterioare, dreptul constituit, obiceiurile stabilite, monumentele literare, artistice etc.”[36], cu un cuvânt, tot ceea ce nu mai are caracter de fenomen subiectiv. Orice produs cultural în care se pare că nu mai există spirit viu este numit de Durkheim *lucru*. La această explicare

33. E. Durkheim, *Le suicide,* ed. nouvelle, 1930, Préface, p. IX.
34. *Idem*, p. X.
35. *Idem*, p. XI.
36. E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, 1910, p. 38.

el mai adaugă încă ceva, şi anume : fenomenele acestea, sub formă de lucruri, nu au ca izvor pe individ şi nu constau din momente spirituale individuale, ci fondul lor îl constituie *reprezentările colective*, care au altă natură şi alt substrat decât cele individuale. Aceste reprezentări, deşi în esenţa lor sunt „feluri de gândire sau de acţiune”, totuşi nu reprezintă un conţinut particular al psihicului individual, ci „modul în care grupul se gândeşte pe sine în raporturile sale cu obiectele care-l afectează” [37]. O astfel de reprezentare este *tabu*-ul, care adeseori e tocmai contrariul dorinţelor şi înclinaţiilor personale, adică o reprezentare colectivă prin obiectul, originea şi scopul ei. Religia însăşi, în toate formele sale, este, pentru Durkheim, un sistem de credinţe şi rituri referitoare la lucruri sacre, deci ea nu depinde de anumite elemente subiective existente în sufletul fiecărui om, ci are un evident caracter social, atât prin fondul, cât şi prin forma sa de manifestare.

Aceste reprezentări nu pot fi înţelese de noi prin analiza psihicului individual şi fiecare individ chiar nu le înţelege decât ieşind din sfera spiritului său subiectiv, limitat la eul său.

Toate credinţele şi modurile de acţiune produse de colectivitate le numeşte Durkheim *instituţii*, iar sociologia este, după el, „ştiinţa instituţiilor, a genezei şi a funcţiunii lor” [38]. Astfel, sociologia „poate şi trebuie să fie obiectivă, căci are în faţa ei realităţi tot atât de definite şi rezistente ca şi acelea de care se ocupă psihologul sau biologul” [39]. Ea este o ştiinţă autonomă atât prin obiectul pe care-l are, cât şi prin metoda pe care trebuie s-o adopte. Orice fel de fenomen trebuie studiat punându-l în legătură cu mediul social în care a apărut şi explicându-l în mod cauzal prin tipul de societate în care a luat el naştere. Toate ştiinţele sociale trebuie să devină nişte ramuri ale sociologiei. Dar pentru a ajunge la acest rezultat, sociologii au datoria să cerceteze în primul rând faptele, considerându-le ca lucruri obiective, supuse analizei şi operaţiunii întocmai ca şi fenomenele fizice.

În forma sa exterioară, societatea se prezintă ca o *masă de oameni*, cu oarecare densitate, aşezată pe un teritoriu. Se înţelege că acest teritoriu, prin configuraţia şi dimensiunile sale, precum şi populaţia care trăieşte pe suprafaţa sa au rolul lor în dezvoltarea societăţii şi în evoluţia fenomenelor sociale. Teritoriul şi populaţia constituie ceea ce numeşte Durkheim *substratul social*. Forma exterioară şi materială a societăţii depinde de acest substrat. Iar partea din sociologie care cercetează în special această problemă este *morfologia socială*. Dacă s-ar reduce numai la aceasta, sociologia ar putea fi uşor înglobată în alte ştiinţe şi nu şi-ar putea justifica dreptul la existenţă. Dar, pe lângă acest substrat social, există viaţa socială însăşi, ale cărei manifestări le studiază *fiziologia socială*. Ca atare, sociologia religioasă, morală, juridică, economică sunt de fapt numai nişte discipline sociologice, fiecare având de studiat câte o anumită funcţiune socială.

Sub influenţa acelei puternice personalităţi care a fost Durkheim s-a întemeiat şcoala sociologică franceză, al cărei important organ de publicaţie este „L'Année sociologique”. **M. Mauss, Hubert, Fauconnet, Hertz** etc. au început cercetări sociologice conform concepţiei obiectiviste, publicând o serie de lucrări din cele mai însemnate din întreaga literatură sociologică.

„L'Année sociologique”, unde a dominat spiritul lui Durkheim, nu a fost numai o publicaţie ştiinţifică în care apăreau studii de mare importanţă referitoare la diferitele

37. *Idem*, p. 26.
38. *Idem*, p. 16.
39. E. Durkheim, *Le suicide*, p. XI.

ramuri ale sociologiei, ci „o operă de echipă”, un adevărat „grup”, cum spune M. Mauss în articolul său intitulat *In memoriam* şi publicat în „L'Année sociologique” din anul 1925. Nu este locul să discutăm acum activitatea acestei şcoli atât de fecunde şi utile. Vom reveni însă mereu asupra ei, cu ocazia diferitelor probleme speciale de sociologie pe care elevii lui Durkheim le-au cercetat cu asiduitate şi în acelaşi spirit metodic şi obiectiv. Cu toate acestea, şcoala lui Durkheim s-a izbit de numeroase greutăţi şi a fost viu criticată. Nu voi enumera şi nu voi stărui aici decât asupra unora din cele mai serioase obiecţiuni care s-au adus sociologiei obiectiviste a lui Durkheim.

Astfel, **G. Richard** a combătut durkheimismul, afirmând că nu avem de-a face cu o concepţie clară şi unitară asupra sociologiei, ci stăm în faţa unor idei confuze şi contradictorii, căci Durkheim însuşi nu a fost clarificat asupra obiectului acestei ştiinţe. Într-adevăr, o dată afirmă Durkheim că „sociologia nu este şi nu poate fi decât sistemul, corpus-ul ştiinţelor sociale” [40], pentru ca altă dată să vorbească despre o ştiinţă autonomă a sociologiei.

Am stăruit în capitolul precedent asupra acestei chestiuni, arătând că Durkheim a afirmat într-adevăr o strânsă legătură între sociologie şi ştiinţele sociale, reacţionând în contra formalismului sociologic şi urmărind să dovedească imposibilitatea separării fondului, a faptelor sociale de forma pe care o poate avea societatea. Pentru acest motiv a susţinut el hotărât că sociologia nu se poate separa de ştiinţele sociale. De altminteri, Durkheim exprimase foarte clar acest punct de vedere încă din anul 1897, când, în prefaţa volumului din „L'Année sociologique”, scria textual: „trebuie să lucrăm ca să facem din toate ştiinţele speciale ramuri ale sociologiei” [41]. Aşa că obiecţiunea formulată de G. Richard nu ni se pare întemeiată.

Critica lui G. Richard nu se opreşte însă aici, căci el stăruie asupra modului cum înţelege Durkheim sociologia ca ştiinţă autonomă, arătând că în sistemul durkheimist sociologia apare uneori ca morfologie socială, iar alteori ca sociologie religioasă. Durkheim atribuie ca obiect sociologiei studiul mediului social, care se deosebeşte de faptele biologice, psihologice etc. Morfologia socială, la rândul ei, cercetează substratul social, dar ea nu este numai descriptivă, ci e şi explicativă, pentru că cercetează funcţiunile şi condiţiile de evoluţie ale acestui substrat. Acest substrat însă este cam totuna cu mediul social – deci sociologia devine teoria mediului social, iar acesta, la rândul lui, confundându-se cu substratul social, care formează obiectul de cercetare al morfologiei, urmează că sociologia e totuna cu morfologia socială. Iată o altă obiecţie a lui Richard, referitoare la natura intrinsecă a sociologiei, aşa cum este concepută de Durkheim. Dar, dacă aspectul morfologic al societăţii e determinat de teritoriul geografic şi dacă forma ei o confundă Durkheim cu modul de grupare al maselor în spaţiu, atunci întreaga concepţie sociologică a lui Durkheim devine *naturalistă* şi *materialistă* [42]. Dacă Durkheim s-ar fi oprit aici, zice Richard, ne-am fi găsit în faţa unei concepţii unitare cel puţin, dar lucrurile nu stau astfel, căci Durkheim, cu toată tendinţa sa mecanicistă, de la o vreme părăseşte elementul geografic sau, cel puţin, nu-i mai dă atâta importanţă şi începe a da un rol extraordinar de mare factorului religios, toate celelalte fenomene fiind determinate în constituţia şi evoluţia lor de religie. Sociologia întreagă pare a se confunda cu cea religioasă.

---

40. E. Durkheim et E. Fauconnet, *Sociologie et sciences sociales*, in „Revue philosophique”, 1903, nr. 5, p. 465.
41. „L'Année sociologique”, 1897-1898, Préface, p. II.
42. Gaston Richard, *La Sociologie générale et les lois sociologiques*, Paris, 1912.

Nici această obiecţiune a lui Richard nu este întemeiată. Într-adevăr, după Durkheim, morfologia socială se ocupă cu *forma societăţii,* adică cercetează populaţia, creşterea ei, aşezarea ei pe pământ, diferitele forme de grupare etc. Dar nicăieri nu a susţinut Durkheim că sociologia se reduce numai la explicarea formei societăţii prin substratul social, ci, din contra, el a afirmat mereu realitatea şi valoarea conştiinţei colective, care constituie realitatea fundamentală. Mediul social este, în concepţia durkheimistă, nu numai acest substrat oarecum material, ci totalitatea instituţiilor care formează şi condiţionează viaţa socială. Prin urmare, nu se poate susţine că acest mediu e material-geografic. Nu se poate ajunge în nici un caz la concluzia că sociologia lui Durkheim este materialistă, căci instituţiile sociale sunt produsul reprezentărilor colective şi ale acţiunilor şi, ca atare, ele au o natură spirituală, sunt psihice.

Bouglé afirmă cu dreptate că sociologismul lui Durkheim e foarte departe de materialism, pentru că el nu tăgăduieşte caracterul spiritual al societăţii, ci accentuează în mod special strânsa legătură dintre ideile omeneşti şi o anumită formă a mediului social [43]. Iar atunci când Durkheim afirmă că sociologul trebuie să privească fenomenele sociale ca lucruri, nu s-a gândit la caracterul material al lor, ci a avut în vedere atitudinea metodologică a cercetătorului, căruia Durkheim îi pune ca primă condiţie să-şi elibereze spiritul de orice *prenoţiune* sau prejudecată. Durkheim nu tăgăduieşte şi nu neglijează niciodată caracterul spiritual al fenomenelor, dar nu pierde din vedere nici strânsul raport care există între ideile, reprezentările colective, concepţiile omului şi o anumită formă a societăţii. Durkheim însuşi spune: „nu vedem nici un inconvenient să se spună că sociologia este o psihologie, dacă se adaugă că psihologia socială are legile sale proprii, care nu sunt acelea ale psihologiei individuale” [44].

Unii cercetători au afirmat, în această direcţie, că Durkheim consideră sociologia ca o ramură a psihologiei, ca „psihologia conştiinţei colective”, depăşind astfel gândirea lui Durkheim [45].

Desigur, sunt în teoria obiectivistă a sociologiei şi multe idei criticabile, care pot face pe cercetător să nu rămână la dânsa, ci s-o ia numai ca punct de plecare, încercând să o elibereze de tot ceea ce o face contestabilă. Într-adevăr, Durkheim, vrând să constituie o sociologie ştiinţifică, afirmă valoarea absolută a cauzalităţii naturale-mecanice şi pentru viaţa socială, excluzând cu totul ideea de finalitate şi neglijând astfel caracterul fundamental al fenomenelor sociale. Dacă Durkheim nu neagă caracterul spiritual al faptelor sociale, deoarece chiar aşa-zisele obiecte materiale ale societăţii apar ca manifestări sau expresii ale vieţii psihice, atunci nu se poate trece cu vederea peste *valoarea scopului*, care e un element caracteristic al vieţii psihice.

În afară de aceasta, Durkheim nu explică modul de naştere al voinţei şi conştiinţei sociale, mulţumindu-se să constate numai existenţa şi caracterul lor transpersonal. Din această cauză, conştiinţa colectivă apare, în sistemul durkheimist, ca o afirmare absolut dogmatică. Individul, în sistemul sociologic durkheimist, nu are nici un rol în angrenajul social, el fiind numai subordonat şi pasiv. Prin aceasta, Durkheim vrea să înlăture complet *subiectivul*, uitând însă că societatea nu este numai ceva devenit

43. C. Bouglé, *Die philosophischen Tendenzen der Soziologie E. Durkheims*, in „Jahrbuch für Soziologie”, Bd. I, 1925.
44. E. Durkheim, *Le suicide*, p. 352.
45. F. Rauh, *L'expérience morale*, IV ed., Paris, 1937, cap. „Le devenir et l'ideal social”, p. 38.

şi încremenit, ci un proces de necontenită prefacere, în care relaţiile dintre oameni îşi au rolul lor principal. Chiar principiul diviziunii muncii, căruia Durkheim îi dă o foarte mare importanţă în evoluţia vieţii sociale, a rezultat din trebuinţele oamenilor şi i-a determinat pe aceştia la împărţirea şi specializarea activităţii lor. Dacă societatea impune individului, fără a-i anihila personalitatea, şi dacă ea nu este posibilă decât prin gruparea indivizilor, atunci pentru acest motiv faptul social şi reprezentările colective trebuie să aibă alt substrat decât conştiinţa individuală?

Hauriou combate întreaga concepţie durkheimistă, susţinând că e o doctrină „neumană şi nefecundă". Este neumană pentru că afirmă constrângerea nelimitată a societăţii asupra indivizilor, arătând astfel societatea ca un mediu nefavorabil şi lipsit de bunăvoinţă pentru om, faţă de care ea apare numai ca o totalitate de reguli constrângătoare. În acelaşi timp, este nefecundă, deoarece ea suprimă toate resorturile subiective ale activităţii şi ale concurenţei [46]. Nu facem aici aprecieri morale asupra concepţiilor sociologice, de aceea obiecţiunea lui Hauriou este deplasată, pentru că se întemeiază pe considerente de umanitate. Şi dacă nu rămânem la teoria durkheimistă, noi facem aceasta determinaţi de alte considerente.

Într-adevăr, oricât de exterioare ne-ar părea nouă faptele sociale, nu se poate tăgădui totuşi că ele sunt şi în sufletul nostru, că participăm la ele, dar ele sunt în acelaşi timp în conştiinţa tuturor. Constrângerea pe care o exercită asupra indivizilor foarte adesea este de natură morală şi se datorează prestigiului totului social faţă de indivizi. Dar, dacă indivizii suferă influenţa societăţii, nu e mai puţin adevărat că şi ei pot influenţa societatea, în special transformarea ei. **G. Davy** explică şi apără concepţia durkheimistă, susţinând că fenomenele sociale, chiar dacă în esenţa lor ar fi idei şi noţiuni, nu pot fi studiate decât în aspectul lor de realitate fenomenală, concretă, ca lucruri. Dar la aceasta el adaugă încă ceva, care-l depărtează de durkheimism, anume că fenomenele sociale, ca lucruri, nu pot fi explicate „în mod suficient" prin teleologie şi psihologie. Davy recunoaşte deci valoarea elementului psihologic şi teleologic, dar nu-i atribuie o forţă suficientă de explicare pentru fenomenele sociale. Desigur că nimeni nu se gândeşte să nege puterea factorilor naturali, a mediului fizico-geografic, a elementului biologic chiar, dar, dacă recunoaştem ca esenţiale pentru viaţa socială elementele psihice, nu se poate neglija finalitatea în explicarea lor. Prin urmare, nu putem tăgădui înlănţuirea fenomenelor sociale între ele, condiţionarea lor, numai cât afirmăm că în domeniul vieţii sociale *cauzele* pot fi şi sunt în genere *scopuri*. Însuşi Davy, în explicarea concepţiei lui Durkheim, prin exemplele pe care le ia, recunoaşte necesitatea elementului individual şi ideal. Revoluţia franceză, zice dânsul, a produs o anumită stare socială care, la rândul ei, prin „ideile" sale, a dus mai departe modificarea acestei stări [47]. Dar ce sunt aceste *idei*? Fie că înţelegem prin ele nişte forme intelectuale, adică concepţii noi, tipuri de alte feluri de societate, fie că le interpretăm în sensul de idealuri, scopuri noi, valori dorite – în ambele cazuri se recunoaşte implicit intervenţia factorului individual, care formulează aceste *idei* noi. Prin urmare, în procesul de transformare socială avem a face cu intervenţia unor elemente ideale, care sunt legate de indivizi. Căci idealul, conceput şi explicat în sens durkheimist chiar, anume ca o formă nouă de realitate, ca realitatea privită prin prisma unei valori dorite, presupune întotdeauna un individ care să-l formuleze.

---

46. Maurice Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, Paris, ed. II, 1929.
47. G. Davy, *La Sociologie de Durkheim*, in „Revue philosophique", 1911.

Desigur că realitatea spirituală depăşeşte pe indivizi, dar germenul ei, înainte de a dobândi caracter obiectiv, este în indivizi, care reprezintă potenţialităţi actualizate şi realizate mai târziu de către societate. Pentru Durkheim deci, sociologia este o ştiinţă autonomă cu caracter realist, urmărind cercetarea faptelor sociale, considerate ca lucruri exterioare conştiinţei individului şi constrângătoare pentru el. La aceasta trebuie să adăugăm caracterul mecanicist pe care-l imprimă Durkheim sociologiei, a cărei lege ultimă este cauzalitatea naturală, mecanică. Dacă Durkheim a întemeiat unul dintre cele mai serioase sisteme de sociologie pe baza studierii *faptelor*, considerând toate celelalte ştiinţe sociale ca ramuri ale ei, în literatura sociologică a dobândit însă o mare dezvoltare şi un alt curent, reprezentat de importanţi gânditori, şi care, la prima vedere, face impresia unei concepţii complet opuse obiectivismului francez, anume *concepţia formalismului sociologic*.

Sociologia formalistă

De la început, trebuie să observăm că această direcţie sociologică are înfăţişarea unei adevărate metafizici sociale, ale cărei cercetări sunt pur speculative sau, în cel mai bun caz, de natură psihologică. **G. Simmel**, strălucitul reprezentant al acestei teorii, porneşte de la distincţia pe care o făcuse Kant între *conţinutul* şi *forma cunoaşterii* şi o aplică la studiul vieţii sociale, încercând să stabilească prin aceasta obiectul special al sociologiei şi al celorlalte ştiinţe sociale. Simmel este unul dintre sociologii şi filosofii contemporani a cărui gândire subtilă şi fecundă a avut mare influenţă şi a creat şcoală. Opera lui, asemănătoare în unele puncte cu cea bergsoniană, se ocupă de o mulţime de probleme, dintre care cele de filosofie culturală ocupă primul loc. Concepţia sociologică pe care a adoptat-o dânsul este dominată de ideea de *formă*, care de altminteri joacă un rol fundamental în toată gândirea şi filosofia sa. Într-adevăr, ocupându-se de problema lumii şi a vieţii, Simmel constată că poziţia omului în lume e determinată de două graniţe, de două linii de despărţire, una *deasupra* lui şi alta *dedesubtul* lui, ambele constituind în acelaşi timp graniţe pentru cunoaşterea omenească. Aşa se explică faptul că *lumea ca tot* nu poate intra în formele noastre de cunoaştere. Şi cu toate acestea, spiritul omenesc trece dincolo de el însuşi, intră în viaţă, o trăieşte, chiar dacă nu o cunoaşte în întregimea ei.

Problematica metafizică a vieţii constă în contradicţia ei internă, căci ea apare ca o *continuitate fără limite*, dar în acelaşi timp şi ca ceva *individualizat în anumite forme*. Între *continuitate* şi *formă* este o profundă contradicţie, căci „formă” înseamnă graniţe, limite, invariabilitate şi individualitate, iar „continuitate” este curgere neîntreruptă, curent tumultuos de viaţă. Din cauza acestui caracter de continuitate al vieţii şi a opoziţiei ei faţă de formă, izbucneşte uneori viaţa în mod revoluţionar în contra oricărui conţinut încremenit într-o anumită formă [48].

Lumea deci apare ca o sumă de conţinuturi, de momente trăite, pe care spiritul le pune în legătură, dându-le şi o anumită formă, ea este o necontenită mişcare. De aceea, *problema devenirii* i s-a impus lui Simmel mai mult chiar decât *existenţa* şi *funcţiunea* l-a preocupat mai mult decât *substanţa* [49]. Dinamismul şi relativismul,

48. Georg Simmel, *Lebensanschauung. Die Transzendenz des Lebens*, München, 1918.
49. Georg Simmel, *Lebensanschauung. Die Wendung zur Idee.*

caracterele speciale ale mentalităţii timpului nostru, se oglindesc perfect şi în opera lui Simmel. Deşi diversitatea lumii îl atrage cu putere, dovadă numeroasele sale eseuri şi incursiuni teoretice în diferitele domenii de cercetare, totuşi el nu pierde din vedere *unitatea*. Simmel recunoaşte că diversitatea şi bogăţia vieţii e mai puternică decât formele în care se exprimă ea, de aceea conceptele, care reprezintă instrumente de cunoaştere constante, oarecum încremenite, violentează realitatea mobilă şi suplă. Uşor se poate recunoaşte aici perfecta înrudire dintre gândirea lui Simmel şi aceea a lui Bergson. Asemănarea e şi mai frapantă în modul de a concepe adevărul, căci pentru Simmel adevărul este numai o funcţiune a vieţii şi tot ceea ce ajută dezvoltarea ei este adevărat. Nu mai insist asupra acestor asemănări şi nici asupra gândirii filosofice a lui Simmel, pentru a nu depăşi cadrul preocupărilor acestei lucrări. Toată filosofia sa are ca obiect viaţa şi devenirea, funcţiunile şi formele ei. Aceste preocupări metafizice se reflectă şi în sociologia sa [50].

Simmel combate, în primul rând, nominalismul sociologic, pentru care societatea nu este altceva decât un nume sau o ipostaziere metafizică a individului, dar atitudinea sa nu este destul de clară, deoarece şi dânsul dă foarte mare importanţă indivizilor, nerecunoscând pentru societate caracterul de adevărată realitate de sine stătătoare.

După Simmel, societatea există acolo unde sunt mai mulţi indivizi în relaţii reciproce unii cu alţii. Prin urmare, ea nu se bazează pe vreo substanţă, ci numai pe ideea de relaţie reciprocă. Societatea este astfel ceva dinamic, funcţional, mereu în mişcare, un proces. Pentru a evita orice interpretare substanţialistă, Simmel evită chiar numele de societate, întrebuinţând termenul de *socializare*. După cum un organism este o unitate, pentru că organele care-l compun sunt în raport de schimb reciproc de energie, tot aşa şi societatea e un întreg format din indivizi în relaţii unii cu alţii. Sociologia nu studiază faptele materiale, acestea formând obiectul de cercetare al ştiinţelor speciale, ci ea se ocupă de forma de unire a oamenilor în societate, de socializarea lor. Dacă societatea e considerată ca un „tot" absolut, în care dispar indivizii, producându-se fenomene sociale noi, atunci s-ar putea crede că orice ştiinţă care se ocupă de fenomene umane, zice el, orice ştiinţă care nu e naturală devine sociologie [51]. Dar acesta ar fi un sens prea larg atribuit sociologiei, de aceea este nevoie de o determinare mai precisă a obiectului ei.

La orice societate trebuie să deosebim, după Simmel, un *conţinut* şi o *formă*, conţinutul fiind alcătuit de psihicul indivizilor, iar forma ceva independent de ei. Nu se poate concepe societatea fără indivizi socializaţi, căci ea nu e decât „acţiune psihică reciprocă între indivizi" [52]. Dacă în lumea fizică elementele corpurilor pot sta izolate în spaţiu, unul lângă altul, în spirit, din contra, totul se întrepătrunde şi se combină, alcătuind o unitate în care cu greu se pot deosebi elementele componente. Procesul de stabilire de relaţii reciproce între indivizi, în esenţa sa, este psihic. Atunci când oamenii au anumite instincte, idei sau scopuri comune, ei intră în legături de prietenie, de ajutor sau de luptă, lucrând unul pentru altul, precum şi fiecare în parte şi pentru sine, atunci ei formează o societate. În concepţia

50. A se vedea asupra lui Simmel studiile: Maria Steinhoff, *Die Form als soziologische Grundkategorie bei Simmel*, in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie", 1925; W. Fabian, *Kritik der Lebensphilosophie Georg Simmels*, Breslau, 1926; Frischeisen-Köhler, *G. Simmel*, in „Kant--Studien", 1919.
51. G. Simmel, *Soziologie*, Leipzig, 1908.
52. G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, Berlin und Leipzig, 1917, p. 12.

lui Simmel, fenomenul social nu poate fi înţeles decât prin ajutorul psihologiei. Cu toate acestea, el nu reduce sociologia la psihologie, ci vede în psihologie numai o metodă de care trebuie neapărat să se servească sociologia.

Din mai mulţi indivizi separaţi se poate naşte, sub influenţa unor motive psihice, o unitate de instinct sau de scop. Aceasta e societatea. Dar ea nu se reduce la suma indivizilor componenţi, căci aceştia sunt numai purtători ai fenomenelor sociale, ci esenţa ei este „relaţia reciprocă a elementelor”[53]. Societatea apare astfel ca un sistem de organizare supraindividuală, de raporturi stabile. Motivele sub a căror influenţă se nasc relaţiile dintre indivizi nu sunt însă sociale cât timp indivizii rămân izolaţi, ele devin însă astfel când dânşii intră în legătură. Tot ceea ce există în individ : instinct, interes, înclinaţie, scop, e numai *conţinut* sau *materie* de socializare şi poate fi studiat din punct de vedere psihologic. Când însă conţinuturile psihice ale unui individ vin în contact cu viaţa psihică a altuia, atunci ele dobândesc o formă socială şi produc societatea. De exemplu : iubirea şi ura, ca fenomene psihice, intră în raport cu anumite conţinuturi ale altor indivizi, ele produc fenomene sociale ca familia, concurenţa, războiul, prietenia etc., care trebuie studiate în alt mod decât cel psihologic. Nu putem spune că am arătat ce e familia dacă analizăm numai sentimentul de iubire care leagă pe membrii ei laolaltă sau dacă ne oprim în special asupra sentimentului matern. Sociologia trebuie să arate structura familiei, condiţionarea ei, evoluţia ei, evidenţiind locul fiecărui membru, rolul puterii părinteşti, solidaritatea juridică şi economică a lor.

Prin urmare, conţinuturile psihice ale indivizilor capătă, prin relaţiile reciproce dintre ei, o anumită formă nouă. Aceste forme pot deveni independente, oarecum substanţiale şi pot exercita o mare influenţă asupra indivizilor şi relaţiilor care se stabilesc între ei. Simmel demonstrează acest lucru în lucrarea sa *Philosophie des Geldes*, arătând cum o formă de relaţie economică – *schimbul* – se concretizează şi se cristalizează în bani, care determină o nouă viaţă economică, deosebită de aceea în care predomina trocul.

Conţinutul şi forma alcătuiesc realitatea socială unitară, căci nu există formă socială separată de un conţinut, după cum nu există spaţiu fără materie. Dacă forma e neapărat legată de conţinut, nu trebuie să se creadă însă că ea se contopeşte cu un *anumit conţinut*, căci se poate ca aceeaşi formă de socializare să fie unită cu conţinuturi diferite sau, invers, aceleaşi conţinuturi se pot socializa în forme diferite. Exemplu pentru primul caz : forma de supra- şi subordonare, precum şi imitaţia apar în stat, ca şi într-o comunitate religioasă, într-o societate secretă de conjuraţi, ca şi într-o fabrică. În toate aceste societăţi avem conducători şi conduşi, superiori imitaţi de inferiorii lor. Dar tot aşa de bine se poate ca acelaşi conţinut să apară în forme de relaţii diferite. De exemplu, interesul economic se poate realiza prin concurenţa grupurilor sociale, prin unirea lor, prin cooperaţie de producţie sau de consum etc. Ştiinţele sociale speciale se ocupă de conţinutul sau materia socială, iar sociologia numai de formele de socializare. Ea cercetează *momentul socializării*, neglijând ceea ce e variabil la diferitele grupuri sociale şi ţinând seamă numai de formele de relaţie şi de influenţa reciprocă a oamenilor. În modul acesta concepe Simmel sociologia ca ştiinţă autonomă. „Aceasta îmi pare, zice dânsul, singura posibilitate de a întemeia o ştiinţă specială a societăţii ca atare”[54]. Sociologia este deci o ştiinţă formală asemenea geometriei, căci după cum aceasta se ocupă numai

53. G. Simmel, *Soziologie*, p. 5.
54. *Idem*, p. 7.

de forma corpurilor, nu şi de materia din care constau ele, tot aşa şi sociologia cercetează numai formele de relaţie, nu şi conţinuturile materiale.

În concepţia lui Simmel asupra sociologiei sunt unele idei foarte sugestive, susceptibile de o nouă interpretare şi care pot duce la bune rezultate, cum este, de pildă, noţiunea de relaţie reciprocă a indivizilor, pe care o vom utiliza şi noi pentru a întemeia obiectul sociologiei, dar în genere teoria sa nu poate fi adoptată.

Într-adevăr, societatea se întemeiază pe baza socialităţii, pe plăcerea sau interesul de a fi împreună, dar Simmel, prin acest concept al socialităţii, a explicat numai naşterea raporturilui de la om la om, nu societatea însăşi. Ideea de substanţializare a formelor de raporturi interindividuale, care se întrezăreşte un moment în opera sa, idee care pentru noi este de o importanţă covârşitoare, Simmel o schiţează numai, fără a se ocupa de ea mai îndeaproape. Întocmai ca şi Hegel, Simmel a construit mai multe concepte, pe care însă nu le-a urmărit şi nu le-a definit mai amănunţit [55]. El a accentuat mereu rolul formalului în viaţa socială, voind să facă din sociologie un fel de „epistemologie a ştiinţelor sociale speciale" [56]. Dar ideea de societate nu poate fi gândită independent de fenomenele sociale, pentru că nu se poate studia forma ca fiind ceva deosebit de realitatea căreia i se aplică ea. Dacă din conceptul de societate se înlătură fondul real, atunci avem de-a face cu un concept nedeterminat şi sociologia devine într-adevăr o formă de filosofie vagă, cum zice Durkheim. Separaţia aceasta între fond şi formă socială e arbitrară. Sociologia e o ştiinţă empirică şi nu poate fi pusă alături de geometrie, care are un caracter a priori şi pur formal. De altfel, Simmel însuşi a văzut cât de neverosimilă este această separaţie şi de aceea, în tratatul său de sociologie, s-a ocupat nu numai de forme, ci şi de fapte sociale [57].

În afară de aceasta, Simmel, considerând societatea ca o totalitate de relaţii între oameni şi voind să explice aceste relaţii, a făcut apel la psihologie, neglijând complet caracterul de obiectivitate al faptelor sociale. De aceea Dilthey [58] îi impută că sociologia sa este mai mult o psihologie socială. Deşi Simmel combate atomismul social şi nu consideră societatea ca o ipostaziere metafizică a individului, totuşi şi el dă, în opera sa, prea multă importanţă individului, neaccentuând deloc rolul complexului social. El nu a fost consecvent cu sine însuşi, pentru că un moment a vorbit despre substanţializarea formei de relaţii şi despre influenţa sa asupra omului, dar mai în urmă a neglijat complet această idee, punând pe primul plan individul.

După cum s-a putut vedea până acum, noi nu tăgăduim individului puterea de a influenţa societatea prin activitatea sa, dar nu putem să nu recunoaştem cauzalitatea instituţiilor sociale şi puternica lor realitate şi autoritate asupra omului. Cercetarea psihologică a fenomenelor trebuie să fie paralelă cu studiul cauzalităţii obiective a instituţiilor, să nu o excludă pe aceasta din urmă. Cu toate aceste lipsuri, sociologia lui Simmel a avut o mare influenţă asupra oamenilor de ştiinţă, încât s-ar putea spune că noua sociologie pură germană porneşte de la dânsul, fiind un fel de *neosimmelianism*. În special şcoala din Köln, cunoscută sub numele de *teoria relaţiei* (*Beziehungslehre*) este o prelucrare şi o amplificare a doctrinei lui Simmel.

---

55. Walter Frost, *Die Soziologie Simmels*, Latoyas Universitatis Raksti, Riga, 1925.
56. G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, p. 32.
57. F. Oppenheimer, *System der Soziologie*, Bd. I, *Allgemeine Soziologie*, Jena, 1922, p. 113.
58. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

Concepţia relaţionismului

Sub influenţa concepţiei formaliste a lui Simmel se dezvoltă acum în Germania *relaţionismul sociologic*, cunoscut sub numele de *Beziehungslehre*. **Leopold v. Wiese**, cel mai de seamă reprezentant al acestei concepţii, întemeietorul ei, este animat de dorinţa de a găsi un obiect propriu pentru sociologie, căci mai toţi sociologii, constată dânsul, au atribuit acestei ştiinţe un obiect străin de ea sau, mai exact, au împrumutat obiectul de la alte ştiinţe. Durkheim este poate singurul, sau unul dintre cei puţini, care s-a ferit de această greşeală, dar a căzut şi el în altă greşeală, anume într-un sociologism extremist. După Leopold v. Wiese, sociologia trebuie să se ocupe de social sau de ceea ce este *interuman*. Dacă în lumea fizică, exterioară nouă, avem de-a face cu obiecte substanţiale, care au anumite însuşiri, în viaţa socială materialul care ni se oferă este mult mai greu de cercetat, căci e mai fin, mai suplu şi mai complicat. În sociologie şi în viaţa omenească în genere predomină *categoria acţiunii* şi *relaţiei* mai mult decât aceea a obiectului. Dacă atunci când e vorba de cunoaştere, avem de-a face cu obiecte în primul rând, pentru că ceea ce cunoaştem noi mai mult sunt lucruri, fenomene şi însuşiri, relaţiile – deşi tot aşa de fundamentale şi accesibile cunoaşterii – par totuşi ceva mai întunecate; când ne referim însă la viaţa socială, care e *acţiune*, relaţia apare pe primul plan. Chiar ceea ce se numeşte cu termenul generic „societate” este în realitate o totalitate de relaţii interumane. Dar „interumanul” sau „interindividualul”, ca obiect de cercetare al sociologiei, a fost susţinut nu numai de L. v. Wiese, ci şi de alţii, printre care cităm, în primul rând, pe **G. Tarde**. Atunci ne întrebăm în mod firesc: ce aduce nou Leopold v. Wiese? Care este originalitatea relaţionismului?

La aceste întrebări nu se poate da decât un singur răspuns, şi anume: original e modul cum se explică în această teorie socialul sau *interumanul*. Omul, care este elementul fundamental în ştiinţele spiritului, se naşte cu un anumit eu personal, cu anumite tendinţe, care se dezvoltă treptat şi dobândesc un grad mai înalt de conştiinţă. Dar în aceeaşi măsură, prin convieţuirea sa cu alţii, omul dobândeşte şi un eu social, produs al relaţiilor sale cu semenii, un eu care colaborează cu cel personal şi îl modifică pe acesta. Tot ceea ce este în conştiinţa noastră e produsul acestei colaborări. Desigur, zice v. Wiese, omul nu poate fi explicat numai prin ajutorul sociologiei, căci nu se poate stabili o completă identitate între „omenesc” şi „social”, de aceea este nevoie şi de *individuologie* şi *caracterologie*, alături de sociologie, care să-l explice pe om [59]. Psihologia va trebui să studieze stările de conştiinţă, pe când sociologia va avea să se ocupe de „acţiuni”. Dar aceste „acţiuni”, care ar putea şi ele să intre în domeniul de cercetare al psihologiei, pentru că, în ultimă instanţă, sunt complexe de conţinuturi, de fenomene psihice, noi nu le percepem ca ceva spiritual-psihic. Şi nu le percepem astfel deoarece ne preocupăm de ele numai ca realităţi existente în *sfera socială a vieţii omeneşti*. Cu alte cuvinte, acţiunile pot fi privite din două puncte de vedere: *subiectiv şi obiectiv*. Subiectiv, ele apar ca fenomene de conştiinţă sau, mai precis, ca fenomene de voinţă, în producerea cărora motivele au un rol determinant, şi în acest caz ele aparţin

59. Leopold v. Wiese, *System der allgemeinen Soziologie*, München und Leipzig, 1933, 2 Aufl.

psihologiei, care „ordonează şi analizează fenomene interne de conştiinţă, pe când sociologia, grupările exterioare de oameni”[60]. Obiectiv, acţiunile sunt fenomene externe intrate deja într-un proces natural de cauzaţie exterioară sau în variate relaţii existente într-o sferă socială omenească – pe care o studiază sociologia. Prin urmare, sociologia nu se ocupă de stări psihice, subiective, „ea nu are a face cu stări sufleteşti, ci cu fenomene”[61].

Dar care sunt elementele socialului? După cele arătate până acum, e de la sine înţeles că ele nu pot fi fenomene subiective de conştiinţă individuală, ci fenomene obiective, *procese sociale*, care şi ele constau, la rândul lor, din *relaţii între oameni*. Societatea apare astfel nu ca ceva material, fix, ci ca o sinteză de relaţii de acest fel, iar sociologia, ca „teoria relaţiilor şi complexelor de relaţii dintre oameni[62]. Viaţa socială devine un fel de „reţea nesubstanţială de relaţii, din care se naşte toată cultura”[63]. Nu trebuie să se înţeleagă însă prin relaţii anumite operaţii logice făcute de inteligenţă, căci aici e vorba de relaţii trăite, legate de sufletul şi corpul omenesc, pe care nici nu le putem gândi decât în acest mod. Orice fenomen trăit şi orice relaţie omenească presupun trei momente, de care sociologul trebuie să ţină seamă: *corp, suflet* şi *influenţa sferei sociale* sau, mai exact, *atmosfera socială*. Leopold v. Wiese accentuează importanţa acestui din urmă element, care se apropie foarte mult de ideea „mediului social” de sine stătător, despre care vorbeşte Durkheim.

„Socialul” reprezintă deci o serie de procese în care se produc necontenit relaţii între oameni, între corpuri, suflete, spirite[64]. Socialul apare în fenomene trăite de om şi legate de sufletul şi corpul omenesc, dar nu putem spune că el este de natură fizică, precum nu coincide nici cu întregul domeniu al spiritului. E un amestec de „fizic” cu „spiritual”, „un curent continuu de fenomene cu un caracter foarte amestecat”[65]. Sociologul va trebui să cerceteze *socialul*, nu societatea, căci „nu există un substantiv care să se poată numi societate, ci există numai un fenomen complicat care are un caracter verbal, anume o influenţă reciprocă a oamenilor în timp şi spaţiu, pe care o putem numi fenomen social sau interuman”[66]. Individul e un purtător de relaţii, e deci un element necesar pentru fenomenul de socializare, iar societatea e o totalitate de relaţii de socializare. Numai pentru că ne-am obişnuit noi, din cauza structurii minţii noastre, să privim totul prin prisma categoriei obiectului, vorbim despre societate ca despre o existenţă proprie, pe când în realitate ea este o ficţiune. Iată pentru ce am susţinut că relaţionismul reprezintă o atitudine nominalistă în sociologie[67].

Categoria principală şi fundamentală a relaţionismului este *procesul social*, căci orice relaţie este înglobată într-un proces, e un fel de staţie sau „etapă în cursul fenomenului total”[68]. Între proces şi relaţie, procesul este acela care oferă aspectul de fenomen, pe când relaţia apare ca elementul variabil al procesului. Leopold v. Wiese exprimă clar legătura dintre procesul social şi relaţia socială, afirmând că „toate raporturile interumane sunt produse ale proceselor sociale, dar nu toate procesele

60. Leopold v. Wiese, *Allgemeine Soziologie*, München und Leipzig, 1924, Bd. I, p. 20.
61. *Idem,* p. 19.
62. *Idem*, p. 8.
63. Leopold v. Wiese *Soziologie*, Berlin, 1931, p. 12.
64. Leopold v. Wiese, *System der allgemeinen Soziologie*, 2 Aufl., Berlin, 1933, p. 101.
65. *Idem*, p. 105.
66. Leopold v. Wiese, *Beziehungssoziologie*, in *Handwörterbuch der Soziologie*, p. 66.
67. P. Andrei, *Probleme de sociologie*, Bucureşti, 1927, p. 43.
68. Leopold v. Wiese, *Beziehungssoziologie*, in *Handwörterbuch*..., p. 67.

sociale duc la raporturi. Acele procese care nu duc în mod necesar la raporturi, ci în cea mai mare parte a cazurile rămân atingeri trecătoare, le numim contacte"[69].

Relaţiile dintre oameni exprimă întotdeauna apropierea sau depărtarea lor, cu un cuvânt *distanţa* dintre ei, căci aceste relaţii pot arăta dacă e vorba de un contact constant sau accidental între oameni, de legături de durată şi intensitate mare sau momentane şi slabe. Şi după această distanţă, care se exprimă prin relaţii, se măsoară gradul de socialitate. Unirea sau separaţia indivizilor în diferite grade constituie a doua categorie din concepţia relaţionismului, *categoria distanţei*. Sociologia va trebui să studieze în mod amănunţit *asociaţia* şi *disociaţia* indivizilor sau dacă între ei este o mai mică sau mai mare distanţă, dacă sunt apropiaţi sau depărtaţi unul de altul. Întrucât omul nu trăieşte în stare de izolare, dar nu este nici ceva absolut, absorbit de colectivitate, ambele procese în care el are un rol important, şi anume cel de *integrare* sau *asociaţie*, ca şi cel de *diferenţiere* sau *disociaţie* trebuie să fie puse pe picior de egalitate. Leopold v. Wiese deosebeşte *raporturi de prim ordin* şi *raporturi de al doilea ordin*, primele fiind raporturi între indivizi, iar secundele având o natură ceva mai complicată şi purtând chiar numele de *complexe*. De aceea, L. v. Wiese împarte sociologia sa în două părţi : *teoria relaţiilor* şi *teoria complexelor*. Între relaţii şi complexe nu există un raport de succesiune cronologică sau istorică, nu avem de-a face cu *früher* sau *später*, ci cu o *coexistenţă* şi o *egalitate de valoare*[70]. Prin urmare, nu se poate vorbi, în concepţia relaţionistă, despre existenţa indivizilor separaţi la începutul evoluţiei umane şi despre apariţia mai tardivă a relaţiilor dintre ei şi a complicărilor acestor relaţii, deoarece *individul, relaţiile* şi *complexele coexistă*.

În sistemul relaţiilor de prim ordin, L. v. Wiese deosebeşte : 1) *unirea*, determinată de dorinţe omeneşti, care pot fi *instincte, sentimente* şi *hotărâri voluntare*. În special instinctul gregar e acela care determină procesul de asociere umană. Din punct de vedere al originii psihologice, L. v. Wiese face distincţie între asociaţii instinctive, afective şi raţionale (acelea bazate pe interes). Elementele psihice care produc unirea şi separaţia sunt studiate de sociopsihologie. L. v. Wiese mai deosebeşte însă şi 2) *relaţii de cooperare*, care produc grupe mai restrânse, cum sunt cele familiale, sau chiar mai mari, cum sunt cele politice şi economice. Raporturile de cooperare sunt întovărăşite întotdeauna de diviziunea muncii între indivizi. Prin aceasta se întăreşte şi mai mult dependenţa membrilor unii faţă de alţii şi faţă de grup în întregul său, căci funcţiunea pe care o exercită fiecce individ în parte nu poate exista independent de celelalte funcţiuni ale societăţii. Relaţiile de cooperare pot fi ocazionale şi pasagere sau voluntare şi durabile. De exemplu, aprinderea unei case poate grupa laolaltă pe mai mulţi indivizi, care colaborează momentan pentru stingerea focului, pentru salvarea vieţii sau avutului cuiva. Ceea ce a determinat colaborarea în acest caz este o împrejurare accidentală. În cooperarea voluntară şi durabilă, legătura dintre indivizi o formează un scop comun conştient, urmărit de mai multă vreme. 3) *Relaţii de separaţie şi concurenţă sau de opoziţie*. Printre opoziţiile curente, cele mai blânde trebuie considerate cele *dintre generaţii, dintre sexe* şi *contradicţia parlamentară*, care toate dovedesc că în paralel cu procesul de asociere şi armonizare merge şi procesul de *separare* şi *diferenţiere*. De altminteri întreaga evoluţie socială constă din integrare şi diferenţiere, iar aceasta nu este decât un fel de separare şi izolare momentană a omului. În societate nu există egalitate

69. *Idem*, p. 74.
70. Leopold v. Wiese, *Allgemeine Soziologie*, Bd. I, p. 32.

între indivizi, căci orice organizare necesită neapărat existenţa autorităţii, care ţine pe oameni sub puterea sa, fie prin ajutorul forţei fizice şi tehnice, fie prin superioritatea sa economică şi spirituală – şi autoritatea aceasta ea însăşi este produsul inegalităţii şi al diferenţierii oamenilor. Rezultatul acestui proces de diferenţiere sunt *stările* şi clasele *sociale*, care exercită şi autoritatea în diferite forme.

În afară de relaţiile de prim ordin, Leopold v. Wiese afirmă existenţa relaţiilor de al doilea ordin sau a *complexelor*. *Ce sunt şi cum se nasc complexele*? Menţionăm de la început că în concepţia relaţionismului, ideea de „complex social" alcătuieşte a patra categorie sociologică. Pentru Leopold v. Wiese, categoria are sensul de noţiune fundamentală, ca şi în logica obişnuită. Deci, pe lângă *proces social, distanţă, atmosferă socială*, apare în al patrulea rând *complexul social*.

Spre deosebire de fenomen, care e oarecum ceva labil, pentru că întotdeauna apare sub alte forme şi deci îşi poate schimba mereu înfăţişarea, „complexul" capătă un caracter aproape *substanţial*, deoarece are o durată mai mare şi nu se schimbă atât de uşor şi repede. Complexele se explică prin forma pe care o iau relaţiile dintre indivizi în anumite împrejurări. În special procesele sociale, care în viaţa zilnică apar ca unităţi închegate şi se repetă regulat, devenind greu de schimbat şi urmând anumite norme, acestea devin *complexe*. Un complex este deci o pluralitate de relaţii cu putere de rezistenţă mult mai mare decât relaţiile simple şi cu durată mai lungă. În viaţa socială, complexele se manifestă sub forma de stat, biserică, clase sociale etc. La rândul lor, complexele pot fi datorate unor împrejurări naturale, impuse oarecum de impulsiuni şi forţe fireşti. Astfel de complexe *naturale* sunt : căsătoria, familia, grupa, generaţia, sexul, clanul, rasa, care depind mai puţin de voinţa raţională a omului şi uneori sunt aproape independente de psihicul conştient. Dar se pot naşte complexe şi prin *alegere*, după anumite norme, având un caracter pur social. Complexele sociale se deosebesc între ele prin durata, gradul lor de abstracţie, felul de organizare şi consistenţa lor. Asemenea complexe sunt : *masa, grupa* şi *colectivele abstracte*.

Prin „masă" se înţelege o grupare de oameni de scurtă durată, în care însă indivizii stau în raporturi unii cu alţii, nu se găsesc accidental laolaltă, cum e cazul într-o *mulţime*. Se poate vorbi chiar de „masă abstractă", dar aceasta e ceva vag şi neclar, de care nu are a se ocupa sociologul" [71]. *Grupa* e o adunare cu oarecare durată, unitate, continuitate şi organizare a modului său de funcţionare. Astfel de grupe sunt : clubul, partidul etc. În grup există tradiţii şi obiceiuri de lungă durată, care impun indivizilor. În sfârşit, *colectivele abstracte*, care au un caracter suprapersonal, dobândind un aspect absolut de sine stătător şi aproape complet exterior individului. Aşa sunt statul, biserica etc.

Complexele sociale care durează mai mult şi au drept scop menţinerea legăturii oamenilor şi a grupelor de indivizi formează *instituţiile*. Prin urmare, acestea se nasc din complexe în curs de evoluţie. Paralel cu procesul de instituţionalizare în societate are loc şi un al doilea proces, acela de *profesionalizare*, căci înlăuntrul grupului social indivizii au roluri diferite şi speciale pentru buna funcţionare a multelor feluri de relaţii dintre indivizi. Dacă punem faţă în faţă aceste două procese, constatăm că primul reprezintă aspectul existenţial sau substanţial al societăţii, pe când diferenţierea continuă şi profesionalizarea e un element dinamic, de schimbare şi de evoluţie.

---

71. Leopold v. Wiese, *Allgemeine Soziologie*, II Teil, *Gebildelehre*, München und Leipzig, 1929, p. 105.

Aceasta este, în liniile sale generale, esenţa concepţiei relaţioniste a sociologiei. Ea porneşte de la o idee afirmată şi de **Vierkandt**, care defineşte societatea ca un grup de oameni care au între ei relaţii psihice. Dar, deşi Vierkandt înţelege prin grup „un sistem de forţe şi relaţii” [72], totuşi el nu consideră relaţia drept obiect al sociologiei. Leopold v. Wiese a mers mult mai departe în această direcţie, fără a epuiza însă domeniul sociologiei în întregimea sa o dată cu cercetarea relaţiilor. Relaţionismul, aşa cum îl înţelege şi formulează Leopold v. Wiese, nu stăruie deloc asupra relaţiei în genere şi asupra elementelor ei, ci aceasta e privită ea însăşi ca un element ultim şi ca punct de plecare al cercetărilor sociologice. La observaţiile pe care le face **Josef Piper** [73] asupra conceptelor fundamentale din teoria relaţionistă, Leopold v. Wiese răspunde că, deşi relaţiile dintre oameni sunt „un obiect central al cunoaşterii sociologice”, totuşi ele alcătuiesc numai „o parte din sociologia generală, anume histologia” [74]. Prin urmare, sociologia pleacă de la relaţii, dar nu se opreşte la ele.

Johann Plenge, care este foarte înrudit în concepţia sa cu Leopold v. Wiese, vede şi dânsul în teoria relaţiei numai o parte a sociologiei, nu întreaga sociologie, căci societatea, după dânsul, are un corp şi viaţă, care constau din organizare. Corpul social este un sistem de unităţi parţiale şi, după cum orice corp organic e format din celule şi ţesuturi şi orice unitate organică din atomi şi electroni, tot aşa şi corpul social constă din relaţii şi ţesuturi de relaţii sau sisteme de relaţii. Cercetările sociologice trebuie să ia ca punct de plecare acest sistem de relaţii sau ceea ce numeşte el *Coaktionsfeld*, în care relaţiile apar ca elemente. Teoria relaţiilor este o *histologie socială*, care trebuie completată cu o *sociosomatologie*, adică cu teoria corpului social. Plenge, deşi afirmă că realitatea socială constă din sisteme sau ţesuturi de relaţii, totuşi se ocupă mai mult de relaţia izolată decât de sistemele de relaţii ca unităţi complexe şi întregi. Analizând diferitele forme de relaţii, el ajunge să distingă, pe lângă relaţiile dintre oameni (*Intersubiektbeziehungen*), şi o altă categorie de relaţii, anume cele de natură materială sau ale lucrurilor *(Sachbeziehungen*) sau, mai precis, *relaţiile om-lucruri*, cum ar fi, de exemplu, raportul omului cu pământul, cu casa, cu cartea sa etc. [75]. Leopold v. Wiese nu admite însă existenţa unor astfel de relaţii noi, deoarece lucrurile şi obiectele sunt numai nişte auxiliare pentru stabilirea legăturii între oameni, nişte „simboluri sau concretizări ale relaţiei om-om” [76]. De exemplu, raportul ţăranului cu pământul nu este altceva decât raportul lui cu feudalul în timpul şerbiei sau cu stăpânul în epoca sclaviei. Aşa că, în realitate, nu avem de-a face cu o formă nouă de raporturi.

Reprezentanţii relaţionismului au insistat, ce e drept, asupra aspectului social al relaţiei, dar nu s-au ocupat de condiţiile ei interioare, de ceea ce o face să devină reciprocă, pentru că reciprocitatea nu este de esenţa relaţiei, nu este o notă existentă în mod necesar în însuşi conţinutul acestei noţiuni. Astfel, se poate vorbi despre relaţie în limitele conştiinţei unui singur individ, *relaţiile autiste*, în sensul în care vorbeşte **Bleuler**. Sau pot exista relaţii unilaterale, când o persoană e obiect de relaţie fără ştirea ei, căci în conştiinţa ei nu se găseşte nici un element de reciprocitate.

72. A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, Berlin, 1923, p. 348.
73. Josef Piper, *Die Grundbegriffe Leopold v. Wieses*, in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie”, Heft 1/2, 1930.
74. Leopold v. Wiese, *Soziologie*, Berlin, 1931.
75. Johann Plenge, *Acht Glossen zum Betrieb der Gesellschaftslehre*, in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie”, 1930, Heft 1/2, p. 156.
76. Leopold v. Wiese, *System der Allgemeinen Soziologie*, p. 106.

Relaţia socială însă presupune neapărat la ambii indivizi sentimente sau acţiuni reciproce, cauzate unele de altele. Elementul acesta al reciprocităţii a fost admirabil analizat de Max Weber şi evidenţiat prin ceea ce numeşte el „orientarea reciprocă a unuia după altul” [77].

Relaţionismul, deşi afirmă valoarea de realitate a complexelor sau sistemelor de relaţii, preocupându-se mai puţin de relaţiile izolate, totuşi, de fapt, acordă o mare importanţă indivizilor, căci diferitele forme sociale de relaţii se produc prin unirea, separarea sau contactul indivizilor. Leopold v. Wiese însuşi compară viaţa socială cu o vastă tablă de şah, iar pe oameni cu figurile de pe ea. Ei apar când grupaţi laolaltă, când separaţi, când în masă, când izolaţi, iar modul lor de contact dă o anumită înfăţişare realităţii sociale. Prin aceasta se afirmă caracterul dinamic al vieţii sociale, care se schimbă şi apare mereu în forme variate, teoria relaţiei devenind astfel o adevărată teorie a mişcării [78]. Desigur, societatea sintetizează într-un tot unitar două categorii deosebite de fenomene şi, am putea spune, chiar două categorii logice, şi anume *unitatea* şi *pluralitatea*. Dacă n-ar exista unitatea, pluralitatea indivizilor ar constitui o adevărată stare de anarhie şi o imposibilitate de existenţă a societăţii. Dar „unitate” nu înseamnă uniformitate sau distrugerea individualităţii, ci armonia indivizilor şi voinţa lor unitară. Societatea reprezintă în modul acesta o unitate în pluralitate. Relaţionismul a studiat relaţiile, care se traduc prin *acţiuni*, dar s-a oprit mai mult la acţiuni şi mai puţin la *acte sociale*, căci trebuie să se facă deosebire între acţiune şi act. Prin *acţiune* înţelegem fazele sau etapele genetice, evolutive ale procesului de devenire socială, în deosebire de *act*, care este însăşi instituţia devenită, cu fizionomia ei proprie şi cu putere de cauzalitate. E drept că Leopold v. Wiese face distincţie între relaţii şi complexe sociale, recunoscând acestora din urmă o independenţă şi un caracter transpersonal şi, în special, aşa-numitelor colective abstracte. Totuşi, el nu scoate deloc în relief forţa lor cauzal-obiectivă şi puterea ce o au de a modifica relaţiile interindividuale înseIe. Asupra acestei distincţii între acţiune şi act, între relaţie în devenire şi instituţie devenită, care pentru noi constituie cheia de boltă a întregii realităţi sociale, vom reveni ceva mai târziu în cursul acestei lucrări.

Astfel, după cum am văzut, relaţionismul, pe de o parte, nu studiază „actul” sau „instituţia socială” în funcţie de relaţia socială şi în aspectul său cauzal-activ, iar pe de alta, nu cercetează mai îndeaproape nici măcar relaţia izolată. Leopold v. Wiese nu se ocupă de elementul ei *intenţional* sau de *sensul* ei. El afirmă că, pentru a înţelege relaţia în forma ei existenţială, trebuie să analizăm fenomenele de conştiinţă ale oamenilor. Orice relaţie este rezultatul a doi factori, şi anume: *poziţia individuală a omului* şi *atmosfera socială*. Sociologul trebuie să studieze şi primul moment sau factor, care este de natură psihologică, şi pe cel de-al doilea, care e pur social. Poziţia individuală a omului, factorul psihologic este şi el, la rândul lui, produs al subiectivităţii omului, al individualităţii şi al unei situaţii sau atmosfere sociale anterioare individului şi aşa mai departe. Încât relaţia este o unire „a factorului persoană” cu „factorul lucru”, având când caracter personal, când obiectiv, după cum îşi imprimă pecetea sa unul sau celălalt factor şi după împrejurări [79]. Dar prin aceasta Leopold v. Wiese nu merge deloc mai departe în determinarea ideii de relaţie

77. Fritz Sander, *Der Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, 1925, Heft. 2.
78. Paul Platt, *Soziologie als Typologie*, in „Jahrbuch für Charakterologie”, 1924.
79. Leopold v. Wiese, *Das Verfahren bei beziehungswissenschaftlichen Induktionen und Analysen von Schriftwerken*, in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie”, 1925, Heft. 1/1, p. 86.

din punct de vedere al sensului ei social. Cel mult se vede din această explicaţie convingerea că mediul social – căci acesta este ceea ce numeşte el situaţie sau atmosferă socială – are putere de cauzaţie, în colaborare cu individul, care şi el e produs al colaborării subiectivului cu mediul social. Dar nici măcar acest caracter al complexelor sociale nu este afirmat cu destulă tărie şi nu apare clar. Din această cauză, sociologia relaţionistă ne face impresia că se ocupă de nişte scheme logice mai mult decât de o realitate vie. Ceea ce rămâne admisibil şi valabil, pentru noi, din concepţia relaţionismului este afirmarea caracterului funcţional al societăţii, care este ceva mereu în devenire, un sistem de forţe şi de raporturi. Dar asupra modului cum înţelegem noi aceste raporturi şi forţe vom reveni. Sociologia este deci, după relaţionism, „teoria relaţiilor şi a complexelor sociale".

Înainte de a încheia expunerea diferitelor teorii asupra ştiinţei sociologiei, arătând cum concepem noi această ştiinţă, vom stărui încă puţin asupra unei alte concepţii de importanţă capitală, cea a lui **Max Weber**.

Concepţia lui Max Weber asupra sociologiei

Max Weber este unul dintre sociologii care n-au publicat un tratat sistematic de sociologie, dar concepţia sa sociologică se găseşte expusă şi ilustrată prin analize numeroase şi importante în toate lucrările sale. Max Weber a atras atenţia asupra caracterului explicativ al sociologiei şi asupra nevoii de a se cerceta faptele sociale, pentru ca din ele să se scoată principiile generale, excluzându-se aprecierile, judecăţile de valoare. Fără a respinge ideea de valoare în genere şi a tăgădui posibilitatea cercetării valorilor concrete, Weber se ridică contra oricărei încercări de a deduce valoarea în mod ştiinţific din atitudinea practică de valoare. Pe acest temei face el deosebire între *ştiinţa* şi *politica socială,* refuzând acesteia din urmă caracterul de ştiinţă, întrucât ea se ocupă de idealuri şi operează cu judecăţi de valoare. La Congresul german de sociologie din anul 1912, Weber a susţinut că ceea ce dă caracter ştiinţific unui sistem de cunoştinţe este explicarea cauzală a faptelor, cu excluderea elementelor subiective şi, în special, a judecăţilor de valoare.

Pentru Max Weber, sociologia are un obiect propriu al ei, anume *acţiunea socială*, care dă naştere colectivităţilor şi complexelor sociale sau, cu un cuvânt, culturii întregi. Dar ideea de acţiune socială este în gândirea lui Weber ceva mai complicată decât o înfăţişează relaţionismul sau concepţia psihologică a sociologiei, pentru că, în teoria lui Max Weber, acţiune socială înseamnă în primul rând *raport cu altcineva*, cu un individ sau cu un grup întreg. O acţiune a cuiva nu devine socială numai prin efectele sale, numai prin faptul că ea interesează societatea şi consecinţele ei se răsfrâng asupra altora, ci mai este nevoie de încă un element. Pentru Weber, fiece acţiune are două sensuri, şi anume : un *sens subiectiv*, care priveşte pe cel care o săvârşeşte, şi un altul *obiectiv*. Acţiunile lipsite de un sens subiectiv sunt simple fenomene organice, fiziologice. O acţiune devine însă socială numai când acela care o săvârşeşte îi atribuie un *sens obiectiv*, adică o raportează la alţi indivizi sau se orientează, în înfăptuirea ei, după raporturile sale cu ceilalţi oameni. Pentru lămurirea acestui mod de a concepe caracterul social al acţiunii, să ne oprim puţin asupra unui exemplu pe care-l dă chiar Weber. Atunci când începe să plouă, oamenii care se găsesc pe stradă deschid cu toţii cortelele. În acest caz, avem de-a face cu o acţiune săvârşită de mai mulţi inşi în acelaşi timp, şi totuşi nu putem spune că este o

acţiune socială, căci fiecare individ a fost determinat, în această acţiune a sa, de trebuinţa de a se apăra pe sine în contra ploii. Prin urmare, acţiunea lor nu a fost determinată de vreun raport cu ceilalţi semeni. Tot aşa, nu poate fi considerată drept socială nici acţiunea uniformă produsă prin influenţa imitaţiei, căci adeseori ea nu are nici un sens, ci este o simplă tendinţă de adaptare la mediu, un fel de reacţiune faţă de procesul de diferenţiere socială [80]. Pentru a studia şi explica acţiunea socială, sociologul trebuie în primul rând *să o înţeleagă*, iar prima etapă a acestei operaţiuni este *identificarea actului,* adică *determinarea precisă a sensului şi naturii sale*. Iată, de exemplu, o astfel de acţiune: un om dă altuia un obiect oarecare. Nu putem spune că am înţeles această acţiune câtă vreme nu ştim ce *sens* are ea, căci poate că actul este o donaţie sau un împrumut sau o restituire sau o vânzare etc. Sau tot aşa: aud o lovitură de topor, care mă poate face să gândesc că se taie lemne de către un om, fie pentru propriile sale trebuinţe, fie pentru că e plătit de altcineva etc. „A înţelege” presupune, în concepţia lui Max Weber: a) *a identifica actul* şi b) *a pricepe motivaţia care explică acest act*.

Prin urmare, orice acţiune trebuie înţeleasă în întregul ei şi, mai ales, în aspectul ei funcţional. Sensul acţiunii sociale se poate explica însă prin raportarea la structura societăţii şi prin înlănţuirea tuturor fenomenelor [81]. Sociologia ca ştiinţă a realităţii trebuie să caute ce are propriu această realitate şi să o explice. Realitatea e cultură, e acţiune de creaţie, care ca atare e condiţionată de scopuri voite şi de anumite mijloace, putându-se insera într-o ordine de lege. Numai prin analiza psihologică a omului nu se poate explica nici o instituţie socială, căci o astfel de analiză poate arăta una din condiţiile existenţei sociale, făcând posibilă înţelegerea numai a aspectului spiritual, intern al ei. Sociologia trebuie să explice însă cauzal şi raţional fenomenele sociale, arătând sensul lor. Cu toată această tendinţă a sa de a explica raţional faptele şi de a căuta ceea ce este raţional în ele, Weber recunoaşte intervenţia „iraţionalului” în acţiunile omeneşti, în special în faptele individuale. Iraţionalul apare în mai multe forme, şi anume: ca un fenomen care nu poate fi pus sub regulile cauzale generale sau ca ceva fără motivare şi în imposibilitate de a fi înţeles dinlăuntrul său. Fenomenele istorice, care au caracter individual, în special ele au a face mai mult cu iraţionalul [82]. Dar sociologia, ocupându-se de *cultură în genere*, evită individualul, căutând ceea ce e general şi permanent în viaţa socială, precum şi sensul acţiunilor.

Studiind diferitele fenomene sociale, Max Weber ajunge la concluzia că sensurile pe care le pot avea acţiunile sociale nu sunt o infinitate haotică şi anarhică, ci între ele se pot găsi anumite sensuri comune, tipice, de unde rezultă şi acţiuni sociale tipice. *Sociologia trebuie să cerceteze tipurile ideale de acţiuni sau de raporturi sociale*. Dar ce înţelege Max Weber prin această noţiune de „tip ideal” şi ce rol joacă ea în sociologia lui? Prin crearea acestei noţiuni noi, Weber a vrut să umple prăpastia dintre concepţia individualizatoare şi cea generalizatoare în explicarea fenomenelor sociale. El a recunoscut rolul individualului şi caracteristicile lui şi şi-a dat seama că în viaţa spirituală şi în cea socială nu avem a face cu legi stringente. Dacă societatea e de natură spirituală şi dacă fenomenul social este acţiune cu un sens social, atunci nu se poate vorbi de legi cu necesitate absolută, căci unde este voinţă, motiv spiritual de determinare, este şi contingenţă. Pe de altă parte însă,

---

80. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomik*, Tübingen, 1921, cap. „Begriff des sozialen Handelns”.
81. A. Walther, *Max Weber als Soziolog*, in „Jahrbuch für Soziologie”, 1926.
82. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922.

Weber a văzut că viaţa socială prezintă oarecare regularităţi, ceea ce dovedeşte că peste individual există trăsături caracteristice generale, după cum există sensuri generale tipice pentru acţiune. Necesitatea elementului *general* pentru constituirea ştiinţei l-a determinat pe dânsul să formuleze ideea de *tip*, care, în gândirea lui şi în sociologia contemporană, înlocuieşte cu succes pe cea de *lege*. Ce înţelege însă Max Weber prin tip ideal?

Tipul ideal e un sistem de posibilităţi, care se construieşte printr-un proces de abstractizare şi de contragere dintr-o mulţime difuză şi discretă de fenomene individuale. El le unifică pe acestea sub acelaşi punct de vedere, într-o gândire unitară [83]. Această imagine sau acest concept nou construit de gândire nu există în experienţă, e ceva oarecum utopic. De exemplu, *ideea de meserie* sau *tipul ideal de meserie* se formează abstrăgându-se anumite caractere care se găsesc difuz la meseriaşii din diferitele timpuri şi ţări şi sporindu-se calitatea sau intensitatea acestor caractere comune prin ajutorul raţiunii, până se ajunge la ceva ideal, neexistent în realitate ca un întreg de sine stătător, dar toate elementele sale fiind reale şi împrăştiate în diferite forme existente. Tipul ideal astfel format nu este un scop, ci un mijloc, nu e o schemă în care ar trebui să se insereze realitatea ca un exemplar, ci e un *concept limitativ*, pur ideal, prin ajutorul căruia se pot explica elementele realităţii sociale. E un fel de unitate de măsură a fenomenelor, un termen de comparaţie al tuturor fenomenelor de acelaşi fel şi o unitate comună de analiză a diferitelor forme de societate. Întrucât tipurile ideale, în acest înţeles, sunt numai instrumente pentru explicarea realităţii, se pot construi multe concepte de acest fel. De exemplu, pot fi tipuri ideale pentru capitalism, individualism, imperialism etc., după chestiunea sau fenomenul special pe care vrem să le cercetăm. Prin urmare, tipul ideal este în primul rând un concept sau un complex de concepte sub care sunt exprimate, sub anumite supoziţii posibile sau necesare, nişte fapte reale. Max Weber nu rămâne însă numai la această concepţie a tipului ideal, considerat ca ceva *explicativ* şi *teoretic*, ci el atribuie acestor tipuri şi o anumită *funcţie practică*.

Într-adevăr, tipurile ideale apar şi ca idealuri cu care măsurăm realitatea, arătând întrucât ea se apropie sau se depărtează de ele. În acest sens, s-ar putea confunda tipul ideal cu valoarea, iar operaţia de comparare a realităţii cu tipul ideal, cu un proces de valorificare. Dar Max Weber accentuează că nu e vorba de ipostazierea unor valori şi nici de aprecieri, ci tipul ideal reprezintă o perfecţiune logică [84]. Unii comentatori au vorbit despre *tipuri ideale reale-cauzale* şi *tipuri ideale cauzale-ideale* [85]. Dar tipul ideal nu este cauzal în concepţia lui Weber, ci e numai o construcţie schematică, exprimând posibilităţi de realitate. Comparaţia realităţii cu tipul ideal poate arăta sensul evoluţiei sociale şi al fenomenelor, de aceea tipul ideal e o noţiune care serveşte pentru explicarea realităţii sociale şi pentru înţelegerea ei. A explica viaţa socială înseamnă a vedea şi *a înţelege sensul acţiunilor sociale* şi motivele concrete ale acestor acţiuni. Weber pune mult preţ pe această *înţelegere* (*Verstehen*) şi-i dă o mare importanţă, de aceea sociologia sa a primit şi numele de *verstehende Soziologie*.

Înţelegerea poate fi *obiectivă* atunci când se reduce la prinderea sensului unei manifestări sau exteriorizări oarecare în formă de judecată [86]. De exemplu, înţeleg

83. *Idem*, p. 191.
84. *Idem*, p. 200.
85. Alexander v. Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1934.
86. Hermann J. Grab, *Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers*, Karlsruhe, 1927.

sensul judecăţii 2x2=4. Este concepţia pe care a înfăţişat-o **Rickert**, care s-a ocupat de sensul unei judecăţi sau al unei acţiuni, indiferent de persoane şi de timp. Dar, în afară de aceasta, mai există şi un alt fel de înţelegere, în care elementul personal şi cel temporal îşi au rolul lor fundamental. Este o *înţelegere explicativă*, înţelegerea persoanei care exprimă judecata 2x2=4 şi a împrejurărilor în care o spune sau a lanţului de judecăţi din care face parte. Înţeleg, în acest caz, motivele pentru care cineva a spus 2x2=4 şi sensul afirmaţiei lui, căci el sau face un calcul negustoresc, sau vrea să arate evidenţa altei afirmaţii a lui prin analogie cu aceasta [87]. Sensul unei acţiuni poate fi înţeles mai întâi prin retrăirea fenomenului în mod emotiv, e un fel de *empatie* sau *Einfühlung*, în înţelesul pe care l-a dat **Th. Lipps** acestui concept. Max Weber, recunoscând că înţelegerea este cunoaşterea unor fenomene reale prin ajutorul unui proces subiectiv-psihic, respinge totuşi sensul acesta *subiectiv-empatic* al înţelegerii, căci, spune el, „pentru a-l înţelege pe Cezar, nu e nevoie să fii Cezar", nu e nevoie să retrăieşti tu însuţi fenomenele. De aceea, Max Weber dă înţelegerii un *sens raţional şi intelectual*, atribuindu-i drept funcţie fundamentală şi esenţială explicarea scopurilor şi a mijloacelor acţiunii, a motivelor raţionale şi afective care o determină. Explicarea cauzală a fenomenelor se face prin actualitatea spirituală, internă întreagă [88]. Prin introducerea acestei noţiuni, Max Weber găseşte mijlocul de explicare a aspectului spiritual, interior al lanţului funcţional-cauzal de fenomene sociale. Ideea de *tip social,* pe de o parte, construit în mod raţional şi servind ca model sau unitate de măsură exterioară a fenomenelor, precum şi noţiunea de *înţelegere*, pe de altă parte, formează baza pe care Max Weber alcătuieşte o adevărată sistematică socială, dominată de raţionalitate.

Interesant pentru sociologie este punctul nou de vedere pe care-l afirmă Weber, căci după dânsul explicare cauzală nu înseamnă numaidecât subsumarea unui caz particular unei legi riguroase, ci arătarea structurii şi devenirii interioare a unui fenomen. Dacă întotdeauna fenomenele apar în complexe concrete, explicarea cauzală trebuie să se îndrepte mai ales în direcţia sensului şi motivării acelor complexe. Şi cum toate acţiunile din societate sunt funcţiuni colective, dependente una de alta, înţelegerea şi explicarea lor va trebui să se facă prin raportarea lor, rând pe rând, la complexele sociale existente, la structura societăţii. Prin urmare, explicarea fenomenului sau a complexului social nu este numai o determinare cauzală, ci poate fi şi stabilirea unui raport de dependenţă funcţională a părţii faţă de întreg.

În concepţia lui Max Weber sunt însă unele idei care se pretează la interpretări multiple şi adeseori contradictorii. Astfel, în primul rând, ideea de sens, care are în gândirea lui Weber un rol fundamental, căci o acţiune devine socială prin sensul care arată orientarea ei după un raport interindividual, ideea aceasta nu este destul de clar delimitată faţă de ideea de *scop*. Se confundă sensul unei acţiuni cu scopul ei? Din dezvoltările lui Weber nu apare destul de clar dacă „sens" şi „scop" sunt două noţiuni diferite sau dacă se confundă una cu alta. Scopul apare în genere, în mod normal, ca un determinant al acţiunii, iar sensul mai mult ca o calitate a unui raport dintre indivizi. „Sensul" nu este înţeles însă nici ca valoare, deşi în gândirea filosofică de azi ideea de sens apare mai mult ca un alt aspect al noţiunii „valoare". Astfel, pentru filosoful german **H. Rickert**, sensul nu poate fi conceput şi explicat

---

87. Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt,* Wien, 1932.
88. Alexander v. Schelting afirmă că *Motivationsverstehen* este în acelaşi timp şi *Kausalverstehen*, deoarece toate organizările sociale, de orice fel ar fi ele, nu pot fi explicate fără ajutorul acestei *actualităţi interne* de natură psihică (*op. cit.,* pp. 326-327).

altfel decât în legătură cu ideea de valoare [89], căci atunci când vorbeşte el despre sensul judecăţii, îi dă de multe ori aceeaşi accepţiune ca şi valorii, pe care nu o concepe însă în mod psihologic-subiectiv. Aceasta la Rickert, nu însă şi la Weber, care nu lămureşte complet această noţiune.

În al doilea rând, noţiunea de *tip ideal* este foarte criticată, deoarece i se obiectează că ea nu este un rezultat al experienţei şi nu reprezintă un produs al evoluţiei, de aceea nu s-ar putea face din ea o regulă generală a fenomenelor. Desigur, este adevărat că tipul nu reprezintă o realitate, ci numai *o posibilitate*, care indică mai mult o direcţie de dezvoltare decât o sinteză empirică de fapte. Nu e mai puţin adevărat însă că Max Weber a văzut în acest tip o construcţie ideală, care porneşte totuşi de la fenomenele reale ale vieţii istorice. Tipul exprimă însă, în acelaşi timp, şi o sinteză raţională parţială, căci Max Weber a făcut să varieze tipurile ideale după punctul de vedere al cercetătorului şi după categoriile de fenomene care sunt supuse studiului. De aici decurge şi multiplicitatea lor. Cu toate acestea, tipul ideal poate fi considerat foarte bine ca regulă socială, care nu are însă necesitatea şi stringenţa legii, dar care reprezintă o posibilitate şi un model pentru realitatea socială în evoluţia ei. Susţinerea lui Durkheim că sociologul trebuie să pornească de la realitate, aşa cum este ea, nu de la puncte de vedere sau principii, este foarte justă, dar în genere toţi cercetătorii adună materialul şi-l ordonează după o anumită direcţie, după principiul sau punctul de vedere pe care l-au adoptat. În acest înţeles, tipul ideal este şi un punct de vedere al cercetătorului, dar exprimă şi o realitate în devenire. Max Weber nu construieşte în mod aprioric şi pur raţional concepte sociale, ci pe acestea le abstrage din experienţă şi din ele alcătuieşte scheme sau forme ideale, prin care trec sau pot trece societăţile în întregimea lor sau numai anumite categorii de fenomene în evoluţia lor.

*
* *

În sfârşit, pentru a mântui această privire generală asupra diferitelor concepţii referitoare la ştiinţa sociologiei, trebuie să amintesc şi concepţia cunoscutului economist şi sociolog german **Werner Sombart**. După cum cercetătorii din domeniul ştiinţelor exacte simt nevoia de a se ridica deasupra faptelor empirice pentru a formula o concepţie filosofică despre univers, tot aşa Sombart începe a depăşi din ce în ce mai mult terenul economiei şi al faptelor ei, căutând a le integra în *totul* din care fac parte, adică în societate, interpretându-le în esenţa lor intimă şi afirmând astfel caracterul lor spiritual-social. În modul acesta iau naştere cercetările sociologice ale lui Sombart, care în ultimul timp formează o preocupare de preferinţă a lui. Cel mai nou studiu al său, care este o comunicare făcută într-una din şedinţele Academiei prusace de ştiinţe, tratează problema sociologiei ca ştiinţă [90]. Reluând tema pe care o schiţase încă mai de mult în *Antologia sociologică* publicată în colaborare cu **H. Stoltenberg** [91], în anul 1923, şi pe care o dezvoltă mai mult în studiul său *Nationalökonomie und Soziologie* [92] şi în *Drei Nationalökonomien*, Sombart îşi completează concepţia asupra sociologiei în comunicarea amintită.

---

89. H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, in „Logos”, Bd. I, 1910, Heft. I.
90. Werner Sombart, *Soziologie. Was sie ist und was sie sein sollte*. Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften, in „Philos. hist. Klasse”, Berlin, 1936.
91. Werner Sombart, Soziologie. Bearbeitet unter Mitwirkung von H.L. Stoltenberg, II Aufl., Berlin, 1923.
92. Werner Sombart, *Nationalökonomie und Soziologie,* Jena, 1930.

Principiul de la care porneşte şi pe care îl consideră drept adevăr fundamental este că *orice societate e spirit* şi că *spiritul este în întregimea sa societate*. Într-adevăr, ceea ce leagă pe oameni laolaltă într-o grupare socială nu este ceva de natură materială-fizică, nici un amestec corporal-spiritual, căci asemenea legături există şi în alte domenii, deci nu ar fi ceva specific sociologiei, ci e de natură spirituală. Pe de altă parte, spiritul, la rândul său, este organizat şi realizat prin societate. Independent de societate şi izolat de ea, individul n-ar vorbi şi n-ar avea nici manifestări spirituale, căci limba o învaţă omul de la alţii şi prin alţii, iar toate operele prin care se exprimă spiritul său şi puterea creatoare a lui se elaborează în societate şi prin societate. Religia, arta, dreptul, economia, statul etc. – toate acestea sunt domenii ale spiritului, dar în acelaşi timp şi domenii ale societăţii [93], având între ele anumite nuanţe de deosebire. Astfel, unele manifestări spirituale, cum sunt religia şi arta, par a avea un caracter mai individual, întrucât privite în forma lor obiectivă de cultură, devenite, efectuate, pot fi gândite oarecum independente de societate, ca ceva emoţional, ca un produs pur subiectiv, pe când celelalte nici nu le putem concepe în afară de societate şi fără dânsa. În fond însă, toate sunt bucăţi, părţi din societate.

Sociologia nu se poate întemeia pe baza unei operaţiuni de abstractizare logică, cum crede concepţia formalistă, care vrea să separe *socialul*, ca formă, din procesul istoric integral, nici pe încercarea de a generaliza anumite caractere comune unor concepte sociale, cum ar fi grupul, organizarea, conducătorul etc. Sociologia este posibilă numai dacă are un obiect propriu, numai dacă se sprijină pe un concept care poate cuprinde şi sintetiza în el, într-o unitate desăvârşită, *spiritualitatea societăţii* şi *socialitatea spiritului* [94]. Acest concept, care trebuie să fie general, total, nu poate fi altul decât acela de *cultură*, căci numai el îmbină spiritualul şi socialul. Cultura nu se referă numai la un anumit domeniu de fenomene, ci cuprinde în măsură egală toate formele de manifestare ale spiritului. Cultura este astfel un concept formal, total, dar în acelaşi timp are şi un conţinut determinat.

Sociologia, bazată pe această sinteză a spiritualului cu socialul, devine ceea ce numeşte Sombart *noosociologie*, iar obiectul ei este *teoria generală a categoriilor culturii*. Noosociologia va studia, în primul rând, conceptul şi elementele culturii, arătând rolul omului, al naturii şi al mediului înconjurător, ca purtători ai culturii, apoi va cerceta procesul de naştere şi moarte a culturii în dezvoltarea ei istorică, analizând treptele de cultură, ideologiile culturale. Şi în sfârşit, în al treilea rând, se va ocupa de speţele şi formele de cultură, cu caracterele lor speciale.

La prima vedere, s-ar putea obiecta că sociologia, definită şi înţeleasă în acest mod, se confundă cu istoria, care şi ea se ocupă de procesul istoric al naşterii şi dispariţiei culturilor, de speţele culturii, precum şi de diferitele zone ale culturii, căci doar ea cercetează marile epoci ale devenirii universale, deosebind culturile popoarelor după specificul lor naţional. Sombart previne însă această obiecţiune, arătând că ştiinţa culturii cuprinde două părţi : *una empirică şi alta teoretică*. Prima cercetează realitatea empirică – este *istoria* –, pe când secunda se ocupă de ceea ce se poate gândi despre realitate, fie că o priveşte în interiorul ei, în esenţa şi sensul ei metafizic, fie în manifestările ei exterioare. Prin urmare, istoria, în concepţia lui Sombart, are drept obiect însăşi realitatea empirică devenită, nu ceea ce se poate gândi despre această realitate empirică, despre posibilităţile şi necesităţile ei. Ceea

93. Werner Sombart, *Soziologie. Was sie ist und was sie sein sollte*, p. 25.
94. *Idem,* p. 27.

ce ne interesează în mod special din această concepţie şi ceea ce ni se pare că este însuşi fundamentul concepţiei lui Sombart e modul de interpretare al noţiunilor de *cultură* şi *societate*.

Suntem de acord cu principiul, de la care porneşte dânsul, că societatea e spirit, spirit obiectivat şi concretizat în anumite forme, cum am arătat şi altundeva [95], precum credem că şi spiritul se realizează prin societate. Recunoaştem că domeniul faptelor sociale constă din fapte de cultură şi, cu toate acestea, nu ni se pare justă susţinerea că obiectul sociologiei este „teoria generală a categoriilor culturii". Ceea ce numeşte Sombart noosociologie este mai mult teoria culturii sau sociologia culturii, nu sociologia în genere. Societatea este purtătorul şi realizatorul culturii, dar ea apare în primul rând ca realitate care există şi se manifestă în diferite moduri, ajungând să realizeze valori şi fapte de cultură. Cum ia naştere această societate, care nu e o substanţă, ci trăieşte prin indivizi şi în ei ? Cum se produce faptul social, care, deşi are ca suport viu şi real pe indivizi, totuşi e ceva mai presus de ei şi constrângător faţă de dânşii ? Cu alte cuvinte, cum se poate ca relaţiile dintre indivizi să dobândească o realitate deosebită de ei şi să aibă o viaţă proprie ? În ce forme se pot obiectiva aceste relaţii ? Iată o sumă de probleme care privesc special societatea, suportul culturii. Faptul social devine fapt de cultură, dar pentru aceasta se cere neapărat o anumită condiţie, anume să fie privit în raport cu anumite idealuri şi valori. Astfel, de pildă, *familia* este un fapt social, dar nu putem spune că în sine e un fapt de cultură. Dacă însă o privim în formele sale evolutive şi pe acestea le cercetăm în raport cu o valoare, atunci desigur că familia conjugală apare ca un fapt cultural faţă de familia sindiasmică sau Punalua. Sau tot aşa, dacă ne gândim la familia patriarhală agnatică, desigur că, în raport cu ea, familia conjugală, bazată pe respectul persoanelor, care devin fiecare forţe creatoare de valori, apare ca un fapt cultural. Dar prin aceasta am intra în domeniul valorii, care este interzis sociologiei. Ea nu cercetează progresul şi nu apreciază valorile. *Cultura* ca atare, reprezentând *o noţiune de valoare*, poate fi obiectul unei sociologii a culturii, dar nu al sociologiei în genere, care trebuie să se ocupe numai de acest purtător al culturii care este societatea.

Orice fapt social poate fi privit din mai multe puncte de vedere şi, ca atare, poate constitui obiectul unor ştiinţe diferite. Astfel, dacă e considerat în sine ca relaţie obiectivată, în procesul lui de naştere, în funcţiunea pe care o îndeplineşte pentru viaţa întregului social, e obiect al sociologiei. Dacă îl privim prin prisma valorii, atunci e fapt de cultură şi poate constitui obiectul sociologiei culturii, al filosofiei sau al teoriei istoriei.

*

* *

Dacă, după această sumară expunere a celor mai importante concepţii moderne asupra sociologiei ca ştiinţă, le privim comparativ şi în ansamblul lor, prima impresie pe care o dobândim este că se bat cap în cap, că ne găsim în faţa unor concepţii diametral opuse. Căci, dacă pentru Durkheim sociologia este *ştiinţa instituţiilor sau a faptelor sociale*, pentru formalismul şi relaţionismul sociologic, obiectul sociologiei îl constituie felurile de socializare şi diferitele forme de relaţii existente sau posibile între oameni. Şi cu toate acestea fiecare concepţie are o parte de adevăr, toate fiind însă unilaterale, pentru că nu privesc decât un aspect al problemei şi nu cercetează

95. P. Andrei, *Probleme de Sociologie*, Bucureşti, 1927.

societatea în totalitatea ei reală. Sociologia studiază faptele sociale generale, legate de toată viaţa societăţii. Ea caută să stabilească fazele pe care le-au parcurs, în evoluţia lor, diferitele instituţii, alcătuind tipurile cele mai generale de instituţii şi de societăţi. Dar faptele sau instituţiile care formează o societate au o viaţă proprie a lor, care influenţează puternic asupra indivizilor. Marx şi, mai apoi, Durkheim au arătat cum se condiţionează instituţiile sociale în evoluţia lor şi cum forma nouă pe care o îmbracă fiecare este în dependenţă funcţională de celelalte forme existente. Descoperirea forţei aburului a condiţionat tehnica modernă, care, la rândul ei, a produs specializarea muncii, iar aceasta a adus cu sine, alături de alte modificări, apariţia claselor economico-sociale, lupta dintre ele şi, ca o consecinţă a acestei lupte, apariţia unui nou fel de drept. Iată un lanţ întreg de forme schimbate de instituţii din cauza dependenţei lor funcţionale şi a condiţionării reciproce.

Societatea, cu organizarea ei complicată, dar unitară, stăpâneşte pe individ în toate momentele vieţii sale. Chiar în activitatea sa de creaţie spirituală, omul este supus influenţei atmosferei sociale în care trăieşte. Oricât de mult s-ar părea că ştiinţa este mai presus de tot ceea ce e material, că în domeniul ei stăpâneşte numai spiritualul, nu putem tăgădui că starea economică ajută sau împiedică dezvoltarea ştiinţei. Capitalul material chiar este necesar spiritului pentru creaţiile sale. Dar starea societăţii dintr-un anumit moment poate contribui la dezvoltarea şi încetăţenirea unor adevăruri sau la distrugerea lor. În antichitate, **Alcmeon din Crotona** a văzut just legătura dintre viaţa psihică şi creier, dar mentalitatea din acea vreme şi starea culturală de atunci au făcut ca un adevăr de o atât de mare importanţă să nu fie luat în seamă, ci să fie respins. Opinia publică, prin forţa ei, diriguieşte acţiunile omului în orice moment, făcându-l să se orienteze după judecăţile societăţii. Educaţia care se dă omului în şcoală şi familie îi formează spiritul încă din cea mai fragedă vârstă după anumite tipare, care convin societăţii. Societatea, cu toate instituţiile sale, ne apare astfel ca o realitate existentă în afară de noi şi care ne stăpâneşte, impunându-ne un riguros conformism în toate manifestările. Ba chiar de foarte multe ori dorinţele şi interesele noastre personale, ideile şi sentimentele proprii sunt contrazise de societate şi împiedicate în dezvoltarea şi afirmarea lor. Autoritatea constituită în stat poate da impresia că este într-o adevărată luptă cu individul atunci când îl constrânge pe acesta la observarea regulilor şi legilor societăţii. Aceasta l-a făcut pe Herbert Spencer să proclame existenţa unui antagonism esenţial şi principial între individ şi stat.

Dar toate faptele şi instituţiile sociale sunt ele oare absolut exterioare sufletului individual şi complet independente de el? Societatea este, desigur, o realitate superioară indivizilor, care li se impune şi a cărei viaţă nu depinde de indivizi, căci ea supravieţuieşte fiecărei generaţii care succedă alteia. Dar nu este fără legătură cu indivizii, ci e formată din oameni care stau în relaţii unii cu alţii şi care alcătuiesc astfel o unitate organizată. Sunt sociologi care vor să explice conformismul social, datorat puterii de constrângere a societăţii, în alt mod, şi anume prin concordanţa conţinuturilor din conştiinţa indivizilor, prin asemănarea reprezentărilor pe care le au toţi indivizii, ceea ce vom vedea că nu exprimă adevărul întreg. Societatea are un îndoit caracter, ea apare mai întâi ca ceva exterior, care ne depăşeşte şi ni se impune, dar în acelaşi timp este şi interioară, existentă în sufletul nostru, pentru că toate fenomenele şi instituţiile sociale constau, în ultimă instanţă, din anumite forme şi modalităţi de relaţii între indivizi. Viaţa noastră sufletească, deşi pare a fi domeniul cel mai subiectiv şi cel mai sustras lumii exterioare, este în dependenţă de semeni,

de atmosfera socială în care trăim, încât orice act psihic apare ca o reacţiune faţă de altcineva, faţă de societate. Iar ideea de reacţiune cuprinde implicit pe cea de raport.

Ce este un fenomen juridic altceva decât concretizarea într-un articol de lege sau într-o serie de dispoziţii a unui fel de raporturi dintre oameni? Şi dacă ne gândim la unul dintre cele mai generale şi mai preţioase drepturi, acela de proprietate, ce este el altceva decât un raport nu între proprietar şi lucrul posedat, cum s-ar părea la prima vedere, ci între proprietar şi ceilalţi membri ai societăţii, cărora li se impun anumite obligaţii şi atitudini, cum este respectul de lucrul altuia, imposibilitatea de a şi-l însuşi etc.? În concepţia nouă a dreptului, proprietatea apare ca *funcţiune socială*, nemaifiind un drept sacru şi inviolabil legat de fiinţa şi persoana omului. Aceasta dovedeşte şi mai mult că proprietatea e o relaţie între un posesor şi ceilalţi oameni. Şi tot aşa, *capitalul*, care are un aspect atât de material, şi el în esenţa sa este tot o relaţie, căci ceea ce îl caracterizează este posibilitatea de a produce bunuri noi prin ajutorul lui. Procesul de producţie presupune un raport între cel care posedă anumite valori şi alţi indivizi, care lucrează în funcţie de aceste valori sau trăiesc în dependenţă de ele [96].

Simmel a înţeles până în adâncul său această natură a fenomenului social şi a afirmat că toată societatea nu este altceva decât o totalitate de raporturi, dar s-a oprit numai la analiza formei, după ce un moment încercase să pătrundă mai mult în procesul de substanţializare a raporturilor sociale. Sociologia trebuie însă să studieze raporturile sociale din punct de vedere genetic şi sistematic, arătând sensul lor şi explicându-l. A înţelege şi a explica înseamnă a arăta procesul de determinare cauzală, procesul de motivare psihică a raporturilor, precum şi scopul lor. Dar raporturile dintre indivizi sunt produse ale intereselor, ale trebuinţelor şi dorinţelor lor, precum şi ale unei voinţe generale a societăţii ca întreg. Chiar cele mai subiective şi mai delicate fenomene, sub influenţa acestei voinţe sociale, dobândesc o formă socială, concretă, exterioară. De exemplu, iubirea dintre două persoane nu e un fenomen social, deşi avem a face cu un raport între doi inşi – când însă ea se traduce în exterior prin căsătorie şi dă naştere familiei, cu obligaţiile şi drepturile sale, atunci devine fenomen social.

Fenomenele sociale, ca raporturi dintre indivizi, sunt bazate pe fapte psihice, chiar dacă ele apar cu un caracter exterior şi constrângător. Durkheim însuşi a recunoscut natura psihică a acestor fenomene, prin afirmaţia că faptele sociale constau din reprezentări şi acţiuni, deşi a adăugat o observaţie specială, anume că nu avem de-a face cu fapte psihice propriu-zise, pentru că ele n-ar avea drept substrat pe individ, ci ar fi numai reprezentări şi acţiuni colective. *În realitate însă, noi credem că instituţiile sociale sunt numai forme de obiectivare şi de concretizare a raporturilor dintre indivizi*. Şi dacă ele au un caracter obiectiv şi constrângător, aceasta se explică, în primul rând, prin faptul că produsele spiritului, chiar şi cele care par foarte subiective, toate se pot obiectiva, dobândind un caracter concret şi impersonal. Astfel, religia, născută din acel sentiment personal al misterului şi al dependenţei faţă de transcendent şi iraţional, constă dintr-un raport activ cu acest iraţional, care raport are formele lui de exprimare obligatorii şi constrângătoare în diferite grade, după starea societăţilor. Societatea trăieşte în noi, dar în acelaşi timp trăieşte şi prin noi. Mentalitatea proprie grupului social determină pe cea a individului, care, la rândul lui, poate influenţa şi el societatea.

---

96. Eugène Dupréel, *Le rapport social*, Paris, 1912.

La aceasta trebuie să adăugăm încă un factor, anume *succesiunea generaţiilor*, care are un rol de seamă în determinarea caracterului de exterioritate al fenomenelor sociale faţă de conştiinţa individuală. Într-adevăr, valorile culturale de tot felul se transmit din generaţie în generaţie, apărând astfel ca ceva străin şi impus celor mai tineri. Fiecare individ găseşte, de la naşterea sa, instituţii create de generaţiile anterioare, legi şi obiceiuri sub a căror dominare creşte şi a căror influenţă se imprimă adânc în spiritul său. Dar toate legile, toate instituţiile au fost la origine *raporturi vii ale unor indivizi*, rezultate ale unor trebuinţe simţite, nu numai ceva rece şi exterior, cum le vedem noi astăzi.

Prin această interpretare, noi nu ajungem la nominalism sau individualism, căci nu privim societatea numai ca un nume sau o etichetă necesară pentru designarea grupării indivizilor, ci vedem în ea o realitate cu viaţă proprie, deosebită de aceea a indivizilor şi care poate influenţa pe individ, dar care totuşi trăieşte prin indivizi. Fenomenele sociale sunt, pentru noi, relaţii dintre oameni *substanţializate, concretizate, obiectivate* [97]. În genere, tot ceea ce depăşeşte conştiinţa noastră individuală ne face impresia că este absolut exterior şi obiectiv faţă de noi, or relaţiile interindividuale au acest caracter, de aceea ele trec dincolo de fenomenele subiective personale. Şi cum de obicei ele se traduc în legi, care reglementează şi pentru viitor diferitele categorii de relaţii, ele dobândesc caracter de forţe obiective şi constrângătoare. Societatea este o realitate care trăieşte prin indivizi, dar durează mai mult ca ei şi îşi materializează existenţa în diferite obiecte. Religie, drept, artă, ştiinţă ne apar ca şi cum ar fi produse ale unei realităţi superioare, exterioare şi independente faţă de noi, tocmai pentru că ele se formează treptat-treptat, prin aportul fiecărei generaţii şi se concretizează în fapte. Conţinutul lor rămâne însă tot spiritual şi tot produs al raporturilor interindividuale, deşi întotdeauna aproape nu se mai recunoaşte partea individuală de colaborare. În acest mod dobândeşte societatea o existenţă de sine stătătoare.

Faţă de societate, individul apare într-o dublă ipostază, jucând două roluri, când *pasiv*, când *activ*, căci el suferă influenţa fenomenelor sociale, este determinat de ele, dar şi el le poate influenţa prin puterea spiritului său creator. El este suportul fenomenelor sociale, dar şi agentul cu putere de inovaţie. De aceea, explicarea societăţii nu va putea fi completă şi adevărată dacă se va neglija cu totul individul şi, mai ales, nu se va putea explica evoluţia socială fără a se lua în considerare individul. Societatea, în evoluţia sa, îşi schimbă structura necontenit, dar în toată gama acestor schimbări agentul activ, dinamic, este omul. În orice societate au loc două procese succesive, care se repetă mereu, şi anume *un proces de individualizare* şi un altul *de socializare* sau *tipizare*. Tarde a formulat o idee ingenioasă când a susţinut că din starea cvasihipnotică a societăţii, în care indivizii au o conştiinţă omogenă, cu aceleaşi conţinuturi, se trezeşte unul, *inventatorul*, care creează ceva nou [98]. În toate societăţile, începând de la cele mai primitive forme, a trebuit să existe un spirit viu, care s-a diferenţiat de ceilalţi, a devenit vrăjitor, conducător, rege [99] şi toate inovaţiile sale s-au tipizat, s-au generalizat, schimbând starea anterioară a societăţii. Astfel, dacă ne gândim la cea mai originară formă de societate, la clanul nediferenţiat, nu ne putem explica apariţia *claselor matrimoniale* şi naşterea clanului diferenţiat în alt mod decât prin inventivitatea unuia dintre conducători, care a imaginat un mijloc de

---

97. P. Andrei, *Das Problem der Methode in der Soziologie*, Leipzig, 1927.
98. G. Tarde, *Les lois de l'imitation*.
99. James George Frazer, *Les origines magiques de la royauté*.

a opri incestul, de care primitivii au nu numai o oroare morală, ci văd în el gradul cel mai mare de impuritate care poate atinge pe individ şi clanul întreg, periclitându-le însăşi viaţa.

Prin diferenţierea indivizilor din clanul totemic, s-a produs o nouă formă de societate, căci tot ceea ce inovează un individ cu autoritate sau prestigiu poate fi adoptat de societate, repetat, tipizat, obiectivat într-o anumită instituţie. Acestea, la rândul lor, produc o nouă mentalitate generală de un alt grad, care provoacă mai departe un alt proces de diferenţiere a indivizilor, prin reacţiunea lor faţă de instituţiile existente. Şi aşa mai departe, se repetă mereu, alternând cele două procese amintite : individualizarea şi socializarea.

Psihismul omenesc este într-adevăr un reflex al societăţii, dar el are, în acelaşi timp, puterea de a prelucra datele sociale în mod propriu şi de a crea lucruri noi, care sunt apoi socializate şi tipizate. Încât individul apare ca un factor dinamic de primă importanţă în evoluţia socială. Iată în ce mod înţelegem noi că societatea e în funcţie de indivizi şi indivizii în funcţie de societate. Sociologia, ca ştiinţă de sine stătătoare, trebuie să studieze tipurile generale de instituţii, precum şi modurile de obiectivare şi concretizare ale relaţiilor sociale în instituţii.

Această concepţie a noastră a fost înţeleasă de unii ca o reluare a pozitivismului şcolii franceze, întrucât recunoaşte puterea de determinare şi de condiţionare a mediului social asupra indivizilor şi vede în realitatea socială o totalitate de relaţii. Iar dovada principală a acestei afirmaţii au vrut s-o găsească în modul cum înţelegem noi conceptele „psihic", „obiectiv", „substanţializare". Profesorul **B. Braubach** din Bonn afirmă că, deşi noi recunoaştem voinţa ca element fundamental pentru întemeierea societăţii, totuşi nu-i atribuim un rol şi o poziţie sistematică, ci îi acordăm importanţa pe care i-o dă şi Durkheim, al cărui scop era să formuleze o etică a perfecţiunii omenirii [100]. Ceea ce ni se pare curios în această obiecţiune este tocmai faptul că procesul de substanţializare al produselor psihice, care pentru noi e fundamental în formarea societăţii şi în evoluţia ei, nu a fost adâncit de Braubach. Desigur că este o doză oarecare de pozitivism în concepţia noastră, întrucât raporturile interindividuale substanţializate noi le considerăm ca realitate obiectivă, care trebuie studiată în mod ştiinţific, în forma sub care se prezintă şi în înfăţişarea sa exterioară. Dar nu e mai puţin adevărat că am accentuat mereu că realitatea socială trebuie înţeleasă şi în interioritatea ei, în ceea ce are spiritual. Procesul de obiectivare şi substanţializare cuprinde doi termeni : 1) *spirit-psihic*, 2) *realitatea exterioară* – între care este un necontenit curent de schimb circular. În afară de aceasta însă, afirmarea diferenţierii indivizilor, care produc valori noi şi schimbă astfel instituţiile existente, nu trebuie înţeleasă în sensul etic şi nici confundată cu stabilirea unei scări de valori care duc la perfecţionare genul omenesc, deoarece valoarea nouă, care se socializează şi se tipizează mai apoi, este pentru noi pur şi simplu o altă *realitate*, indiferent dacă ea este mai înaltă, mai progresivă decât cea existentă sau dacă reprezintă un regres faţă de ea.

W. Latten, în critica pe care o face lucrării noastre *Das Problem der Methode in der Soziologie*, afirmă că dintre cele două procese, de individualizare şi socializare, pentru noi primul ar premerge celui de-al doilea, conchizând că nu se poate dovedi şi susţine prioritatea vreunuia dintre ele [101]. Obiecţiunea aceasta nu are absolut nici

100. B. Braubach, „Deutsche Literaturzeitung", 32 Heft., 1929, recenzie asupra lucrării *Das Problem der Methode in der Soziologie*, pp. 1547-1549.
101. W. Latten, „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie", 1928, Heft. 2.

un temei, întrucât nu am susţinut niciodată ceea ce ni se atribuie, ci am repetat, de mai multe ori, că ambele procese există şi alternează unul cu altul la infinit, fără a da prioritate nici unuia dintre ele. De altminteri, asupra unor chestiuni expuse aici vom reveni în capitolul asupra naturii şi esenţei societăţii [102].

După ce am stabilit obiectul sociologiei ca ştiinţă, trebuie să cercetăm care sunt caracterele şi împărţirile ei.

Caracterele sociologiei ca ştiinţă şi diviziunile ei

Dacă sociologia este o ştiinţă a realităţii sociale, a faptelor, care, după cum am arătat, sunt relaţii interumane, obiectivate şi concretizate, se înţelege că cea dintâi preocupare a sa trebuie să fie cunoaşterea exactă a acestor fapte şi înfăţişarea lor. Pornind de aici, unii cercetători au mers însă prea departe, afirmând că sociologia trebuie să aibă un caracter *descriptiv*, adică numai să expună instituţiile şi faptele sociale aşa cum sunt ele. **Herbert Spencer, Letourneau**, dintre sociologii mai vechi, au dat o mare importanţă descrierii, fără a se mărgini însă nici chiar dânşii numai la descriere. **F. Somlò** accentuează importanţa descrierii în sociologie, arătând avantajul pe care ni-l oferă, întrucât ea ne dă un tablou general asupra societăţilor trecute şi prezente [103].

Fără îndoială că descrierea fenomenelor sociale este o operaţie preliminară necesară, care nu trebuie neglijată şi peste care nici un sociolog nu a trecut cu uşurinţă, dacă nu s-a mărginit numai să filosofeze asupra societăţii. Pe baza datelor exacte şi a descrierii fenomenelor sociale au putut stabili **Post** şi **Mazzarella** [104] diferitele tipuri de drept şi, tot aşa, prin ajutorul descrierilor etnografice ale faptelor şi-a întemeiat **Vinogradoff** [105] cercetările sale mai noi. **Karl Bücher** [106] şi **G. Schmoller** [107] au pornit tot de la astfel de material pentru a ajunge la formularea tipurilor evolutive de economie. Iar în ultimul timp, **Lévy-Bruhl** şi **James Frazer** utilizează din abundenţă descrierea de fapte. Lucrările lui Lévy-Bruhl asupra mentalităţii primitive, asupra sufletului primitiv, precum şi acelea referitoare la mitologia popoarelor primitive nu formulează nici o concluzie şi nu stabilesc nici un principiu decât pe baza unei serioase şi bogate documentări de fapte, descrise cu lux de amănunte. Iar James Frazer, pe lângă fapte, utilizează chiar şi legendele şi povestirile, întrebuinţând descrierea la fiece pas. Şcoala sociologică franceză pune cel mai mare preţ pe descrierea exactă a fenomenelor sociale, căci numai aşa se pot face comparaţii sau experimente indirecte. Cu toate acestea, descrierea este numai o

---

102. Müller-Freienfels, în lucrarea sa *Allgemeine Sozial- und Kulturpsychologie*, Leipzig, 1930, ajunge la o concluzie asemănătoare cu a noastră în ceea ce priveşte natura societăţii şi obiectul sociologiei, susţinând că relaţiile sociale au ca suport pe individ, iar complexele sociale se realizează într-un fel de substanţă. Müller-Freienfels vorbeşte despre un proces de integrare şi diferenţiere care se petrece în conştiinţa individului. Menţionăm cu plăcere această asemănare din lucrarea lui Müller-Freienfels, apărută cu trei ani mai târziu după studiul nostru *Das Problem der Methode in der Soziologie*.
103. Felix Somlò, *Zur Gründung einer beschreibenden Soziologie*, Berlin und Leipzig, 1909.
104. Joseph Mazzarella, *Les Types sociaux et le droit*, Paris, 1908.
105. Paul Vinogradoff, *Outliness of historical Jurisprudence*, Oxford, 1922.
106. Karl Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaftslehre*.
107. G. Schmoller, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, 2. Bd., 13-15 Tausend, München und Leipzig, 1923.

operaţie premergătoare absolut necesară studiului sociologic, dar ea nu epuizează şi nu trebuie să epuizeze toată activitatea sociologului. Cu alte cuvinte, sociologia nu se reduce numai la rolul unei ştiinţe de sistematizare, căci acest caracter l-ar avea dacă s-ar mărgini numai să descrie şi să ordoneze faptele observate. Atunci ea ar deveni, cum ar zice Hans Freyer, un fel de catalog de fenomene sociale.

Astăzi se discută chiar dacă această sistematizare descriptivă nu trebuie să formeze o disciplină ştiinţifică aparte, care să urmărească în special cercetarea descriptivă şi ordonatoare a faptelor sociale – aşa-numita *sociografie*. La al cincilea Congres de sociologie al Societăţii germane, din anul 1927, prof. **Steinmetz** a pus în discuţie această problemă, ocupându-se de raportul dintre sociologie şi sociografie. El a pornit de la ideea că sociologia studiază societatea sau poporul în genere, nu fiecare popor cu caracterele sale specifice, de pildă : Rusia, Mexic, Siam, Germania etc. Aceasta ar fi însă de mare folos pentru sociologi şi sociologie, căci s-ar oferi material din toate părţile lumii şi s-ar găsi poate chiar puncte noi de vedere scoase din fapte. De aici a dedus Steinmetz necesitatea unei alte discipline ştiinţifice, care să cerceteze personalităţile colective în ceea ce au ele propriu şi caracteristic. Această ştiinţă ar fi sociografia [108]. Steinmetz pledează foarte călduros pentru încetăţenirea acestei discipline, susţinând că, în cazul când nu se recurge la o nouă ştiinţă pentru cercetarea materialului de fapte, sociologia intră într-un greu impas, oscilând între Scylla şi Charybda. Căci dacă se mărgineşte numai la consideraţii generale, ea pierde contactul cu realitatea propriu-zisă, construieşte *in abstracto*, iar dacă face apel numai la materialul pe care i-l poate pune la îndemână istoria, se pierde în trecut, nemaiavând la dispoziţie fapte noi sau probleme noi şi devine astfel un auxiliar al istoriei [109]. La al 7-lea Congres german de sociologie, din anul 1930, problema formulată în modul arătat e discutată în plenul adunării, unde însuşi prezidentul congresului, prof. **Tönnies**, pledează pentru sociografie, considerând-o ca o disciplină care va completa sociologia. El atribuie sociografiei însărcinarea de a observa şi descrie viaţa socială dintr-o anumită ţară, urmând ca apoi să compare datele statistice obţinute cu acelea din alte ţări [110].

Dar în acest caz, sociografia nu face oare *double emploi* cu etnografia? Răspunsul pe care-l dă dr. **Rudolf Heberle** la această întrebare este numai în parte satisfăcător, deoarece afirmaţia că etnografia se ocupă numai de popoarele zise naturale sau primitive şi nu de societăţile superioare, care ar rămâne rezervate domeniului sociologiei, nu este destul de convingătoare [111], pentru că sociologia nu poate rămâne închisă şi mărginită la un singur fel de societăţi, cum de altminteri nu poate rămâne nici etnografia. E o separaţie care, deşi corespunde în parte preocupărilor actuale ale acestor ştiinţe, nu le poate totuşi delimita precis una faţă de alta. Mai exactă este susţinerea că *sociografia trebuie să se ocupe numai de fapte sociale,* pe când *etnografia va trebui să descrie orice fel de fenomene, din toate domeniile vieţii indivizilor, indiferent de caracterul lor social sau particular*. Tot aşa, nu se poate confunda sociografia cu istoria, căci rolul ei este mult mai modest decât al istoriei, care înfăţişează devenirea popoarelor, stabilind legături cauzale între

108. S.R. Steinmetz, *Das Verhältnis von Soziographie und Soziologie,* in *Verhandlungen des V-ten deutschen Soziologentages*, Tübingen, 1927.
109. *Idem,* p. 223.
110. F. Tönnies, *Soziographie,* in *Verhandlungen des VII-ten deutschen Soziologentages*, Tübingen, 1931, pp. 197-206.
111. Dr. Rudolf Heberle, *Soziographie,* in *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1931.

fenomene, pe când sociografia trebuie să descrie existenţa unor fenomene dintr-un anumit moment din viaţa popoarelor, fără a se ridica mai sus la consideraţii generale, la legături cauzale sau funcţionale.

Fără îndoială că sociologia are nevoie de material concret de fapte, de la care să pornească şi pe baza căruia să poată face generalizări, să ajungă la stabilirea tipurilor de instituţii sociale şi a formelor lor de evoluţie. Din acest punct de vedere, etnografia şi sociografia îi sunt preţioase auxiliare. Plecând de la aceste considerente, **Tönnies, Rumpf, Heberle** au afirmat necesitatea sociografiei ca disciplină sociologică specială [112]. Dar Heberle merge mai departe, susţinând că, după cum nu poate fi vorba de o ştiinţă pur conceptuală în domeniul vieţii sociale, tot aşa, nu ar putea exista nici o ştiinţă pur descriptivă. De aceea, sociografia, ca disciplină sociologică, ar trebui să aibă ca obiect *viaţa socială prezentă a unor grupe concrete de oameni*, fără a se mărgini numai la descrierea vieţii acestor grupe, căci în acest caz ea ar fi un fel de enciclopedie de material adunat. De aceea, după Heberle, sociografia trebuie să facă şi generalizări şi, în acest caz, ea este totuna cu *sociologia empirică* [113].

Considerată ca un auxiliar al sociologiei, al cărui scop este de a da material concret de fapte obiective, ordonate, sociografia poate constitui o disciplină sociologică ce completează etnografia. E drept că astăzi avem multe cercetări importante de etnografie, dar puţine de sociografie. Americanii sunt cei care au dat mare importanţă sociografiei, confundând-o adesea chiar cu sociologia. Sociografia merge de la monografia unui fenomen social dintr-un anumit loc până la cercetarea socială a unui întreg popor. Sociografia este deci o disciplină preliminară a sociologiei, având un caracter particular şi limitat. Între sociologie şi sociografie este acelaşi raport ca între *etnologie* şi *etnografie*. **Steinmetz** atribuie etnologiei ca obiect „compararea tuturor fenomenelor vieţii sociale ale popoarelor nonistorice pentru a găsi legile de evoluţie şi de producere ale lor şi explicarea lor” [114], iar etnografiei îi rezervă rolul numai de a furniza material descriptiv, studiind popoarele la faţa locului şi descriindu-le. Prin urmare, etnologia ar fi o ştiinţă comparativă, care face generalizări, pe când etnografia ar avea un caracter pur descriptiv. Şi totuşi etnologia nu se poate confunda cu sociologia. Steinmetz simte el însuşi că deosebirea pe care o stabileşte atunci când limitează etnologia la popoarele primitive, ca şi etnografia, rezervând sociografiei şi sociologiei domeniul societăţilor civilizate, nu este satisfăcătoare. De aceea, recunoaşte că etnologia cercetează fenomene sociale, având ca bază geografia şi devenind astfel un fel de premergătoare a sociologiei sau primul capitol al sociologiei şi istoriei comparate a culturii. În fond, deşi înrudirea dintre etnologie şi sociologie este foarte mare, totuşi este adevărat că etnologia îşi limitează cercetările mai mult la popoarele primitive, *ocupându-se de orice fel de fenomene, fără intenţia de a studia socialul şi numai socialul*, cum face sociologia. Sociografia, etnologia şi etnografia servesc drept auxiliare sociologiei. De aceea, orice încercare de a confunda cercetările sociologice propriu-zise cu descrierea, oricât de conştiincioasă, a vieţii sociale dintr-un anumit loc sau moment, înseamnă o reducere a sociologiei la sociografie. Sociografia, repet, nu poate fi decât un auxiliar, o metodă utilizată de sociologie.

Sociologia, având de-a face cu fenomene concrete, trăite, are caracterul unei ştiinţe într-adevăr concrete. **Blackmar** susţine că sociologia trebuie să cerceteze

---

112. *Idem*, p. 564.
113. *Verhandlungen des VII-ten deutschen Soziologentages.*
114. S.R. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Bd. I, Groningen, 1928, Einleitung, p. XI.

diferite feluri de societăţi omeneşti şi chiar societăţile animale, pentru a-şi putea da seama de elementele permanente ale alcătuirii sociale. Se înţelege de la sine că o astfel de ştiinţă nu poate şi nu trebuie să fie altfel decât concretă [115]. Chiar dacă operează cu abstracţiuni în cercetările sale, totuşi ea rămâne o ştiinţă concretă. Pentru acest motiv, **Aug. Comte** a aşezat sociologia, pe scara ierarhică a ştiinţelor, pe ultimul loc, considerând-o drept cea mai concretă şi mai complexă ştiinţă. Deşi face generalizări, căutând tipuri de societate şi de fenomene şi stabilind regularităţi, sociologia nu se pierde totuşi în abstracţiuni, căci toate acestea apar ca rezultate ale unui proces întemeiat exclusiv pe date reale şi concrete. Orice ştiinţă, bineînţeles, lucrează cu idei, cu ipoteze şi experimente, dar materialul pe care-l utilizează este foarte diferit în natura sa. Matematica, de pildă, are un caracter pur ideal şi abstract, deşi are numeroase aplicaţii practice, foarte reale şi foarte concrete. Operaţiile matematice sunt însă pur ideale, ele nu există în obiecte, ci noi le aplicăm lucrurilor, pe când în cercetarea sociologică noi scoatem principiile din fenomene, pornim de la fapte concrete, trăite, experimentale, nu numai gândite. Orice ştiinţă în genere poate fi concretă prin materialul său, dar nici una nu se opreşte numai la un material de fapte, ci se ridică la principii şi la legi generale.

Din complexitatea fenomenelor sociale, care sunt rezultatul mai multor factori deosebiţi, dar care toţi laolaltă produc ceva integral, *o unitate*, se deduce uşor un alt caracter al sociologiei, anume cel *sintetic*. **Tönnies**, în critica modului de organizare a învăţământului superior din Germania, susţine că este nevoie de o sinteză generală a cunoştinţelor pe care le dobândesc studenţii în universitate şi vede în filosofie şi sociologie mai ales ştiinţele cele mai potrivite pentru realizarea acestui scop. Sociologia, spune el, face sinteza tuturor cercetărilor speciale, alcătuind *un întreg* din ceea ce apare parţial şi ceva general din aspecte particulare [116]. Credem că nu este nevoie să insistăm mai mult asupra caracterului sintetic al sociologiei, întrucât el se vede destul de clar din studierea raportului dintre sociologie şi ştiinţele sociale.

În toate cercetările sale, sociologia îşi păstrează însă nealterat şi constant caracterul său *empiric*. De altminteri, nici nu ar putea fi altfel, deoarece *socialul*, prin natura sa, este empiric şi temporar. Chiar atunci când vorbesc sociologii despre „esenţă" şi „esenţial", desigur că nu înţeleg aceste noţiuni în sens platonic sau husserlian, căci „esenţa", pentru aceşti gânditori, este netemporară şi neempirică. În sociologie însă, *esenţial* înseamnă ceva permanent şi care apare în toate timpurile în diferitele forme de fenomene sociale, fără de care obiectele sau actele sau n-ar putea exista, sau şi-ar schimba înfăţişarea pe care o au. Caracterul empiric al sociologiei se vede din întrebuinţarea experienţei, pe care se bazează toate cercetările sociologice şi care înseamnă o cunoaştere cauzal-genetică sau funcţională a fenomenelor sociale. Toate încercările epistemologice de a face din sociologie o ştiinţă filosofică, apriorică, se izbesc de faptul că nici un fel de cercetare sociologică nu poate avea rezultate dacă nu se întemeiază pe date ale experienţei şi pe constatări verificate, la îndemâna tuturor. Desigur, se pot face şi speculaţii metafizice asupra societăţii şi naturii sale, dar acestea nu mai sunt sociologice, ci devin pur şi simplu filosofice.

În sfârşit, s-a pus problema dacă sociologia este o *ştiinţă pur explicativă* şi dacă nu cumva are *caracter normativ*. Prof. **Dunkmann**, de pildă, consideră ca unitate socială fundamentală şi ca purtător al tuturor fenomenelor sociale *grupul de oameni*.

---

115. Frank W. Blackmar, *The Elements of Sociology*, New York, 1908.
116. F. Tönnies, *Hochschulreform und Soziologie*, Jena, 1920, p. 30.

Dar realitatea grupului constă în necesităţile vieţii lui. De aceea sociologia, zice Dunkmann, trebuie să aibă un aspect practic, *reformator*, să se ocupe de aceste necesităţi şi de modul lor de satisfacere, căci pe baza lor trăieşte grupul şi are realitate. „Nu există cercetare pur teoretică, făcută numai pentru ea însăşi, care să nu poarte în sine şi întrebuinţarea sa” [117], pentru că ştiinţa are la baza ei voinţa. Ca atare, şi cunoaşterea teoretică trebuie să pornească de la impulsiuni practice. Sociologia aplicată, despre care vorbeşte Dunkmann, se ocupă de necesităţile vieţii întregului empiric care este societatea, de aceea ea devine o adevărată practică socială reformatoare. Desigur că cercetările ştiinţifice au fost determinate nu numai de dorinţa de a cunoaşte lucrurile şi misterele naturii, ci şi de trebuinţa de a le supune şi de a le utiliza, deci de impulsiuni practice. Dar această constatare nu îndreptăţeşte pretenţia unora de a îndruma sociologia spre transformarea ei în politică socială. Căci, dacă sociologia trebuie să aibă în vedere, în cercetările sale, satisfacerea necesităţilor grupului social, ea devine atunci o practică reformatoare. *Dar sociologia constată şi explică numai, nu dă reţete practice pentru aplicarea şi realizarea pe teren a diferitelor soluţii ale problemelor sociale*. Din constatările sociologice se pot scoate sugestii şi directive practice, dar numai atât, fără ca sociologia să devină o ştiinţă practică şi normativă.

H. Kelsen, operând pe alt plan de gândire şi cu alte noţiuni, afirmă că sociologia modernă a apărut în locul dreptului natural şi că deci are şi ea un caracter speculativ, etico-politic. Ca şi dreptul natural, sociologia, după concepţia acestui gânditor, are tendinţa de a stabili un larg sistem de norme pentru convieţuirea oamenilor. Kelsen de altminteri nu face altceva decât să extindă asupra societăţii în genere concepţia sa despre stat şi cum, pentru el, statul e o ordine normativă, un sistem de norme care trebuie respectate, societatea trebuie să se reducă şi ea la o totalitate de norme. Statul e ceva opus *naturii*, deci el face parte din sfera realităţilor *normative* şi de valoare şi, ca orice valoare, el trebuie să se realizeze prin constrângere chiar, dacă este nevoie. Această concepţie vrea s-o generalizeze Kelsen şi s-o introducă în sociologie, de aceea vorbeşte despre *tendinţa normativă a sociologiei* [118].

Nu intrăm în dezvoltarea acestei probleme, căci ne-am depărta de obiectul lucrării noastre. Observăm totuşi că dacă pentru stat esenţială este ordinea constrângătoare, nu putem spune acelaşi lucru despre societate. Oricât de contrare ar părea noile teorii naţional-socialiste şi fasciste acestui punct de vedere, noi rămânem la concepţia clasică, pentru care există deosebire între societate şi stat şi credem că nu se poate explica existenţa societăţii numai prin ordinea de drept, că aceasta are numai un caracter *regulativ*, pe când alte categorii de fenomene au un rol *constitutiv* pentru societate. Ca atare, sociologia nu este normativă în sensul indicat de Kelsen. Dar tot aşa, nu se poate atribui sociologiei nici caracter practic şi reformator, cum susţine Dunkmann, căci atunci când e vorba de reforme, de intervenţia directă în mersul realităţii sociale, nu mai avem a face cu cercetarea obiectivă, ci intrăm în domeniul aprecierii, al *normativului*, atunci nu mai studiem *ce este*, ci căutăm ce e rău, nepotrivit etc., *urmărim anumite valori*.

Credem că se impune să ne oprim câteva momente şi asupra acestei probleme, pentru a vedea întrucât sociologia operează cu valori şi dacă prin aceasta ea dobândeşte un caracter normativ sau nu.

---

117. Karl Dunkmann, *Angewandte Soziologie*, Berlin, 1929, p. 7.
118. Hans Kelsen, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1922.

Explicative sunt ştiinţele care cercetează faptele aşa cum se petrec ele în realitate, aşa cum se prezintă în legăturile lor cauzale, indiferent de atitudinea sau reacţiunea unui subiect care le priveşte şi le cercetează. Din contra, *ştiinţele normative* studiază fenomenele în raport cu o conştiinţă, cu un subiect care le apreciază, privindu-le întotdeauna prin prisma unor valori şi stabilind o ierarhie de valori. Şi pe când ştiinţele explicative se ocupă de *existenţă*, de realitate, operând cu *judecăţi existenţiale*, ştiinţele normative cercetează nu ceea ce este, ci *ceea ce ar trebui să fie*, exprimând rezultatele lor în *judecăţi de valoare*. Ştiinţele explicative formulează legi de explicare ale fenomenelor, pe când cele normative dau reguli sau norme de apreciere şi de conduită a oamenilor faţă de fenomene [119]. Nu poate fi vorba de judecăţi de valoare şi de norme decât acolo unde avem a face cu fenomene de conştiinţă şi voinţă, căci numai acestora li se pot indica norme. Ştiinţele prin excelenţă normative sunt *logica, etica şi estetica*, ştiinţe care formulează o serie de valori superioare, fundamentale pentru viaţa sufletească şi pentru cea socială. Logica urmăreşte *adevărul* ca *valoare supremă a gândirii*, etica ţinteşte către realizarea *binelui* ca *valoare supremă a voinţei*, iar estetica *frumosul* ca *valoare a sentimentului* [120].

Ştiinţele normative, având a face cu valoarea, cu norme şi judecăţi de valoare, pot îngloba ele în domeniul lor şi sociologia ? Problema aceasta s-a discutat, sub alt aspect şi în altă formă, în Societatea germană pentru politica socială, unde s-a pus întrebarea dacă sunt admise sau nu judecăţile de valoare într-una din ştiinţele sociale, anume în economia politică. Părerile au fost împărţite, căci **Ludo Hartmann**, de exemplu, a fost contra, pe când **Albert Hesse** şi **Epstein** au susţinut posibilitatea admiterii judecăţilor de valoare [121]. Pentru a putea răspunde hotărât la această problemă, trebuie să facem o mică digresiune, oprindu-ne puţin asupra ideii de valoare, căci de la început fiecine îşi poate da seama că *sociologia operează cu valori*, dar nu poate răspunde dacă ea *formulează judecăţi de valoare şi norme de conduită* [122].

Aderenţii pozitivismului vor să excludă neapărat valoarea din domeniul cunoaşterii, considerând-o ca un produs al afectelor şi confundând-o cu judecăţile de valoare, care sunt expresia unei atitudini subiective a omului. Gânditorul german **Alois Riehl** spune clar şi categoric : „ştiinţa ca atare nu cunoaşte conceptul valorii. Ea cunoaşte, dar nu critică” [123]. Aşa au considerat valoarea toţi cei care au privit-o numai ca un fenomen subiectiv şi psihologic şi au confundat-o cu *valorificarea,* explicând-o fie prin sentiment, fie prin voinţă [124].

Au fost însă şi filosofi care, din contra, au identificat valoarea cu existenţa, cu realitatea însăşi. Astfel, *şcoala marburgică*, reprezentată de **H. Cohen** şi **P. Natorp**, a susţinut că nu se poate vorbi despre o altă existenţă în afară de cea logică, că *sein* şi *wahr gedacht* sunt două noţiuni identice. Prin urmare, necesitatea şi valabilitatea

---

119. A se vedea W. Windelband, *Normen und Naturgesetze*, Präludien, II Bd., Tübingen, 1911.
120. A. Lalande, *Du parallélisme formel des sciences normatives*, in „Revue du métaphysique et de morale”, 1911.
121. *Äusserungen zur Werturteildiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik*, als Manuskript gedrukt, 1913.
122. P. Andrei, *Despre procesul de cunoaştere şi recunoaştere al valorilor*, in „Studii sociologice şi etice”, Iaşi, 1915.
123. Alois Riehl, *Einleitung in die Philosophie der Gegenwart*, 1908, p. 8.
124. Astfel, I. Kreibig, în lucrarea sa *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, Wien, 1902, spune textual : „alles Gewertete wird gefühlt, alles Gefühlte wird gewertet” (p. 27). După diferitele grade de intensitate ale sentimentului se alcătuieşte şi scara valorilor. Şi tot aşa Heinrich Maier, în lucrarea sa *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, 1908.

generală sunt criteriile existenţei, nu numai ale adevărului, pentru şcoala de la Marburg. Astfel, problema realităţii a fost confundată cu aceea a adevărului şi a obiectivităţii, cu valoarea deci.

Fără a rămâne pe terenul idealismului logic, nu putem neglija totuşi un fapt de importanţă capitală, anume că obiectul cunoaşterii noastre nu poate fi determinat decât prin ajutorul unui concept logic, acela al relaţiei. Existenţa reală a lucrurilor se constată prin relaţiile lor, căci dacă facem abstracţie de raporturile lucrurilor cu subiectul cunoscător, nu mai vedem prin ce se deosebeşte existenţa de non-existenţă [125]. Dar cunoaşterea nu constă numai din anumite relaţii şi determinări formate de gândire, nici numai din o raportare abstractă la valori transcendentale, ci ea cuprinde şi un raport al eului cu valorile trăite, care se exprimă tot în judecăţile obişnuite pe care le face omul. Încât rămâne deschisă problema dacă valoarea constituie un domeniu aparte, deosebit şi paralel cu acela al realităţii, sau dacă se confundă cu realitatea. Iată deci două atitudini : una care face din valoare chiar un element al realităţii şi, prin urmare, un obiect principal al cunoaşterii – şi alta care exclude complet valoarea din domeniul cunoaşterii, limitându-i sensul la apreciere şi valorificare.

În genere, psihologismul, cu numeroşii săi reprezentanţi, s-a mărginit numai să arate care e temeiul psihologic al valorii, ajungând la un adevărat scepticism, căci de fapt a cercetat mai mult atitudinea de valoare a omului faţă de fenomene decât valoarea propriu-zisă. Se înţelege uşor că în acest caz avem de-a face cu o mulţime infinită de valori, fiecare cu nuanţele ei speciale, datorită structurii sufleteşti a individului care le-a formulat. Şi o ştiinţă care şi-ar propune cercetarea acestor valori ar fi absolut imposibilă.

Alţi cugetători însă au făcut abstracţie de reflexul psihologic al valorii şi au considerat-o ca o noţiune logică fundamentală în constituirea cunoaşterii. Astfel, **Münsterberg** vorbeşte despre valori universal valabile, care nu sunt fizice, nici psihologice, nici istorice, pentru că ele aparţin „celei mai profunde esenţe supra--cauzale şi supra-individuale a lumii" [126]. Ele există pentru orice fiinţă spirituală din lume, dar sunt independente de orice voinţă individuală. Reprezentantul cel mai autentic al concepţiei valorii suprapersonale şi universale este însă **H. Rickert**. El face deosebire între *valorificarea practică* şi *raportarea teoretică la valori*, considerându-le ca două procese principial *deosebite* [127]. Valoarea de cunoaştere a lucrurilor nu este deci totuna cu judecata de valoare pe care o facem asupra lor.

Noi înşine am considerat valoarea ca un element logic al judecăţii omeneşti, arătând că orice judecată este expresia unei atitudini cognitive a eului, e o *aprobare* sau o *dezaprobare a unor legături între noţiuni*, dar am accentuat că constatarea şi cunoaşterea valorii nu se confundă cu recunoaşterea sau aprecierea ei. Procesul de cunoaştere a valorii e teoretic şi explicativ, pe când cel de recunoaştere e practic, e ceea ce se numeşte, în limbaj obişnuit, *valorificare*. Sunt unele judecăţi care au aspectul unor adevărate judecăţi de valoare, fără a fi însă astfel în realitate, deoarece ele pot arăta numai un mod de comportare al nostru faţă de anumite lucruri, fără a

125. Frischeisen-Köhler, *Das Realitätsproblem*, Berlin, 1912, spune, citând părerea lui Lotze asupra importanţei categoriei relaţiei în determinarea obiectului cunoasterii : „was nirgends ist, niemals ist, nichts wirkt und nichts leidet, ist überhaupt nichts" (p. 12).

126. Hugo Münsterberg, *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1908, p. 39.

127. H. Rickert, *Geschichtsphilosophie. Festschrift für Kuno Fischer*, Heidelberg, 1907. A se vedea şi *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, precum şi *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, publicat în „Kant-Studien", 1909, Juli, p. 207.

exprima o apreciere sau o preferinţă a noastră. Valorificarea presupune neapărat aprecierea unei valori în raport cu anumite scopuri sau cu anumite idealuri. Prin urmare, putem explica valori create, existente, devenite realitate, deşi odinioară au aparţinut domeniului idealului – şi aceasta constituie o atitudine obiectivă şi ştiinţifică –, după cum putem aprecia aceste valori în raport cu un ideal, ceea ce constituie cu totul altceva. De aceea, studiul unor valori nu înseamnă în acelaşi timp şi formularea unor judecăţi de valoare. Faptele sociale, deşi le privim ca fenomene obiective pe care le suportăm uneori cu destul de mare greutate, sunt totuşi la origine produse ale unor scopuri, raporturi interumane. Ele însele provin deci din valori, dar şi-au pierdut cu vremea elementele subiective, stratificându-se în instituţii sociale. Sociologia nu le judecă, nu le apreciază, ci le explică, privindu-le ca fenomene obiective.

Dar a explica în mod sociologic înseamnă nu numai a arăta care sunt cauzele producătoare sau relaţiile de dependenţă funcţională, ci a indica şi sensul lor originar şi actual. De aceea sociologia are de-a face cu valori, fără a face însă valorificări şi fără a avea pretenţia să dea norme de conduită în societate. Max Weber respinge judecăţile de valoare din ştiinţele empirice, deci şi din sociologie, fără a repudia însă valorile în genere şi fără a lua atitudine contra posibilităţii logice a unei analize a valorilor. Ştiinţa socială e o ştiinţă a realităţii, iar materia ei este întreaga viaţă socială omenească, deci şi cultura, care constă din valori. A explica valorile raţionale în geneza şi relaţiile lor nu înseamnă a face judecăţi de valoare şi a fi lipsit de obiectivitate. Ca atare, sociologia rămâne o *ştiinţă explicativă*, deşi operează cu valori umane.

Nu mai insist asupra altor caractere de mai puţină importanţă şi care nu reprezintă în realitate decât părţi din sociologie, întrucât materialul pe care trebuie să-l studieze această ştiinţă este extrem de vast şi complicat. Cu aceasta trecem la cercetarea *problemei subdiviziunilor ştiinţei sociologice*.

În anul 1920, Tönnies făcea deosebire între *sociologia pură* şi cea *empirică*[128], socotind că sociologia pură este de natură filosofică, întrucât ea trebuie să cerceteze *formele posibile de convieţuire omenească*, pe când sociologiei empirice îi rămân drept obiect de studiu diferitele fenomene sociale. Câţiva ani mai târziu însă, la al 5-lea Congres internaţional de filosofie, ţinut la Neapole în anul 1924, Tönnies face o comunicare asupra subdiviziunilor sociologiei, deosebind de data aceasta *sociologia generală* şi *sociologia specială*[129]. Prima e definită de către Tönnies ca teoria vieţii sociale umane în genere, întocmai ca şi sociologia pură. Acum însă sociologul german împarte sociologia generală însăşi în mai multe părţi, şi anume în *biologie socială* şi *psihologie socială*. Biologia socială sau social-antropologia cercetează pe om cu toate funcţiunile sale biologice, insistând asupra importanţei lor pentru coexistenţa şi agregarea socială. Se înţelege că marile despărţiri biologice – *rasele* – sunt obiectul fundamental al acestei discipline. Ea se poate întinde însă şi asupra fiinţelor inferioare omului, ocupându-se de simbioza plantelor şi de societăţile animale.

Psihologia socială are menirea de a completa prima disciplină, privind înfăţişarea internă, subiectivă, psihică a convieţuirii omeneşti şi arătând cum din gruparea oamenilor în mase şi organizări mai mari se naşte o mentalitate nouă, cu caractere specifice, o voinţă socială al cărei suport îl constituie indivizii.

---

128. F. Tönnies, *Hochschulreform und Soziologie*, 1920.
129. F. Tönnies, *Studien und Kritiken*, Bd. II, 1926.

Cea de-a două mare subdiviziune afirmată de Tönnies este *sociologia specială*, care ar cuprinde: *sociologia pură*, cea *aplicată* şi *sociologia empirică*. Se vede deci că în această nouă împărţire Tönnies părăseşte complet primul punct de vedere, considerând atât sociologia pură, cât şi cea empirică drept două subdiviziuni ale sociologiei speciale. În această nouă ipostază, sociologiei pure i se atribuie ca obiect studierea asociaţiilor omeneşti, a normelor şi valorilor sociale. *Sociologia aplicată*, în această concepţie, studiază raporturi sociale concret-practice, iar sociologia empirică devine sociografie. Această nouă împărţire pe care o face Tönnies este însă încurcată, confuză şi obscură, întrucât introduce noţiuni noi, care ies din sfera de preocupări a sociologiei propriu-zise, căci, după cum am arătat mai înainte, sociologia nu se ocupă de norme şi nu face aprecieri.

Un alt sociolog de seamă, **Max Scheler**, împarte sociologia în alt mod, adoptând criterii speciale de diviziune, şi anume el deosebeşte o *sociologie pură*, căreia îi atribuie caracter *aprioric* şi care se ocupă de *esenţe* (esenţa societăţii şi a diferitelor grupări temporare), şi o *sociologie empirică*, bazată pe inducţie, care cercetează diferitele fenomene sociale empirice. Deci un fel de filosofie socială speculativă şi o sociologie propriu-zisă [130]. În afară de aceasta, Scheler admite şi o a doua împărţire a sociologiei, identică cu aceea pe care o făcea Aug. Comte, în *sociologie statică* şi *dinamică*. Prima dintre acestea studiază legăturile de coexistenţă ale oamenilor şi grupelor, privindu-le sub aspectul lor actual şi structural, pe când cea de-a doua urmăreşte succesiunea fenomenelor sociale. În deosebire însă de filosofia istoriei, care cercetează valori şi norme, sociologia dinamică explică cauzal diferitele procese sociale. În sfârşit, Scheler merge mai departe, făcând deosebire între *sociologia culturală* şi *sociologia reală* – deosebirea cea mai importantă poate dintre cele formulate de el cu privire la ramurile sociologiei.

Sociologia culturală s-ar ocupa de tot ceea ce este în legătură cu un ideal spiritual, fără a avea vreo intenţie de a schimba realitatea, pe când sociologia reală are drept ţintă tocmai influenţarea şi modificarea realităţii sociale. Sociologia culturală ar avea ca supoziţie a ei *o teorie a spiritului uman (eine Geistlehre des Menschen)*, pe când cea reală *o teorie a instinctelor şi a impulsiunilor (eine Trieblehre des Menschen)* [131]. Realitatea existentă e produsul a două feluri de factori, fiecare având rolul său special, căci factorul ideal, *spiritul pur*, nu este o putere în sine şi absolută, ci e numai *un factor de determinare*, o forţă de impulsiune iniţială, iar raporturile şi împrejurările reale ale vieţii constituie *un factor de realizare.* De aceea, sociologia culturală trebuie să studieze formele sociale ale cooperării spirituale organizate sau neorganizate, arătând elementele lor spirituale şi forma de manifestare socială a lor. Astfel, ea va trebui să se ocupe de religie, cu aspectele ei concrete în biserici, secte, doctrine teologice, apoi de ştiinţă cu institutele ei de cercetare, cu diferitele şcoli şi probleme profesionale, tehnice şi aşa mai departe. În toate acestea, sociologia va trebui să arate mai întâi raportul dintre conţinutul cunoaşterii şi formele ei de organizare şi apoi evoluţia culturii, accentuând cum s-a diferenţiat spiritul, care se manifestă la diferite popoare în forme culturale diferite.

Sociologia reală, la rândul ei, va arăta rolul factorilor naturali şi sociali, care ajută sau împiedică „posibilul spiritual”, căci desigur nu se poate tăgădui importanţa elementului geografic, economic etc. în determinarea unei fizionomii speciale a

130. Max Scheler, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, München und Leipzig, 1924. A se vedea şi *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926.
131. *Idem*, p. 7.

societăţii şi a culturii sale. Spiritul nu se poate manifesta în mod general, acelaşi pretutindeni, pentru că el este în dependenţă de sol, de climă, de ereditate, de ambianţa generală în care se dezvoltă.

Aceste împărţiri ale sociologiei făcute de Scheler reprezintă în realitate diferite puncte de vedere din care poate fi privită societatea şi diferite elemente sau factori prin care se actualizează realitatea şi care trebuie, desigur, cercetaţi. În nici un caz însă nu se poate vorbi despre o sociologie apriorică, căci aceasta contrazice chiar ideea de sociologie, întrucât ea nu este o filosofie asupra „esenţelor" metafizice sau asupra unor noţiuni fără de conţinut real.

Tot aşa, nu se poate subdivide sociologia după calitatea factorilor care, având roluri diferite, iau parte la procesul de creaţie al valorilor culturale, căci atât factorii ideali, cât şi cei reali sunt în raporturi de interdependenţă şi nu pot fi obiect de studiu fiecare în parte, izolat. Dacă am rămâne la punctul de vedere al lui Scheler, atunci factorii spirituali ar putea foarte bine constitui obiectul de studiu al unor discipline speciale, nu al sociologiei. De aceea, mai natural ni se pare nouă să împărţim sociologia în două mari diviziuni, şi anume: *sociologie generală* şi *sociologie specială*. Prima va trebui să fie într-adevăr teoria societăţii omeneşti, arătând ce este ea, care e natura societăţii, ce înseamnă structură socială, care sunt elementele şi condiţiile necesare pentru existenţa unei societăţi, precum şi în ce constă procesul de transformare socială. În schimb, sociologia specială are menirea de a studia diferitele tipuri de instituţii în evoluţia lor, începând de la forma cea mai primitivă, de la clanul nediferenţiat şi până la statul naţional din zilele noastre. În consecinţă, sociologia specială va face apel la toate ştiinţele auxiliare pentru reconstruirea diferitelor forme de societăţi şi pentru prezentarea caracterelor tipice care au dat o înfăţişare specială formelor de societate în etapele pe care le-au parcurs.

După ce am lămurit toate chestiunile preliminare referitoare la existenţa sociologiei ca ştiinţă, a obiectului şi caracterelor ei, credem că este absolut necesar să cercetăm, tocmai în vederea delimitării domeniului său, în ce raporturi stă sociologia cu alte ştiinţe cu care adesea se confundă sau cu care are multe şi apropiate legături.

CAPITOLUL III

Raporturile dintre sociologie şi alte ştiinţe

Sociologia şi istoria

H. Berr, cunoscutul scriitor francez, sub a cărui conducere apare întreaga colecţie de studii „L'évolution de l'humanité", adunând într-o lucrare toate introducerile sale la cele 32 de opere tipărite până acum, afirmă, în prefaţa acestui volum, vorbind despre sociologie şi istorie, că sociologia, „această ştiinţă nouă, pe cât de ambiţioasă pe atât de rău definită de cele mai multe ori, uneori se opune istoriei, alteori vrea s-o înlocuiască, pe când în realitate ea trebuie s-o completeze şi s-o îmbogăţească" [1]. Nu e vorba aici de vreo ierarhizare a valorii diferitelor ştiinţe, nici de ambiţia de a face din istorie sau din sociologie ştiinţa fundamentală, pe care cealaltă trebuie s-o servească. Ne interesează din gândirea lui H. Berr numai constatarea că sociologia şi istoria se completează şi se îmbogăţesc una pe alta. Aşa se explică de altminteri faptul că **Eduard Mayer**, care susţine categoric că istoria nu este nici sociologie, nici psihologie aplicată, face totuşi, în introducerea lucrării sale, o adevărată sociologie [2]. Încât e foarte naturală împărţirea istoricilor de astăzi în **istorici--istorizanţi**, care în operele lor se limitează numai la explicarea devenirii istorice, şi **istorici-sociologizanţi**, care se ridică de la fapte individuale la instituţii generale, la consideraţii sociologice[3]. Simpla înşirare sau povestire de fapte nu mai satisface astăzi pe nimeni. De la vechii analişti şi cronicari, la care găsim această concepţie a istoriei, nu s-a mai scris istoria în modul acesta. Chiar forma pragmatică a ei, care nu este nici ea adevărata istorie ştiinţifică, are tendinţa de a se ridica la consideraţii sociale generale.

Aceasta se datorează faptului că istoria şi sociologia sunt foarte strâns legate între ele, pentru că amândouă studiază fenomene sociale, privindu-le însă fiecare din alt punct de vedere. De aici rezultă aşa-zisele încălcări de domeniu sau chiar confundarea acestor ştiinţe. Istoria se ocupă de fapte omeneşti, cercetându-le în necontenita lor schimbare şi urmărind mereu aspectul nou sub care se prezintă viaţa popoarelor. Agentul principal al tuturor acestor schimbări este omul, dar nu individul ca fiinţă biologică, ci omul trăind alături de alţii şi împreună cu ei, **omul social**. Societăţile omeneşti ca atare determină istoria, de aceea ele sunt obiectul de cercetare al istoriei. Istoria, zice **D. Koigen**, se ocupă de continuitatea dinamică a neamului omenesc. Ea are de-a face cu **speţe de indivizi**, a căror continuitate şi constanţă în acţiunea generală o urmăreşte [4]. Prin urmare, ceea ce numim noi fenomen istoric cuprinde şi

---

1. H. Berr, **En marge de l'histoire universelle**, Paris, 1934, p. VII.
2. Eduard Mayer, **Geschichte des Altertums**, 1884.
3. C. Bouglé, **Bilan de la sociologie française contemporaine**, Paris, 1935.
4. David Koigen, **Geschichte und Kultur**, in „Ethos", 1925, I, p. 30.

exprimă această voinţă a speţei. Încât procesul de formare a istoriei coincide cu acela de devenire a grupului social şi naţional. Istoria reprezintă astfel memoria cea mai fidelă a popoarelor despre propria lor viaţă [5]. Istoria, deşi are ca obiect individualul, nu se ocupă de omul izolat, ci de speţa umană, de societate, începând cu acel moment când omul dobândeşte **simţul istoric**, adică atunci când îşi dă seama că aparţine unui grup social care are un trecut în care s-au succedat generaţii de strămoşi de-ai lui şi când leagă prezentul şi viitorul de acest trecut. Căci a avea simţ istoric înseamnă a putea ordona şi lega în timp variatele fenomene sociale, situându-le pe fiecare la locul cuvenit şi explicându-le prin raporturile cauzale dintre ele. În acest mod, piramidele egiptene şi diferitele liste de regi sunt monumente istorice, căci ele au vrut într-adins să fie urme istorice pentru viitor, exprimând începutul de existenţă a simţului istoric [6].

Fenomenul istoric este aşa de strâns legat de grupul social, încât studiul său nu se poate face decât o dată cu acela al societăţii, iar sensul lui este de-a dreptul social. De aceea mulţi cercetători au confundat sociologia cu studiile istorice. Asupra raporturilor dintre sociologie şi istorie se pot deosebi mai multe concepţii, şi anume : 1) **sociologia se confundă cu filosofia istoriei**, 2) **sociologia se reduce la istorie propriu-zisă**, 3) **sociologia, privită sub diferite aspecte, este totuna cu filosofia istoriei şi cu istoria**, 4) **sociologia şi istoria sunt două ştiinţe deosebite, fiecare având un punct de vedere special în cercetarea fenomenelor sociale**. Vom examina fiecare ipoteză în parte, arătând temeiurile pe care se sprijină şi argumentele pe care le invocă, fără a intra în detalii prea multe, care ne-ar duce prea departe în studiul acestei probleme speciale.

Filosofia istoriei este o reflecţie asupra istoriei ca ştiinţă, asupra faptelor istorice, a cauzalităţii şi legilor istoriei. În general, toate studiile de acest fel, începând din antichitate şi până în zilele noastre, au urmat două direcţii, făcând din filosofia istoriei când o **metafizică a istoriei**, când **o logică şi o epistemologie a ei**. În prima sa formă, filosofia istoriei a cercetat ce este un fapt istoric, care este esenţa şi cauza sa, ce scop urmăreşte istoria, pe când în a doua direcţie a urmărit găsirea şi explicarea principiilor cunoaşterii istorice, a conceptelor şi judecăţilor istorice.

Filosofia istoriei, cu aceste caractere, a apărut o dată cu spiritul filosofic grecesc, deşi chiar şi în cosmogoniile mitologice vechi există un fel de filosofie a istoriei, căci ele se ocupă de originea, evoluţia şi sfârşitul omenirii. În genere, concepţiile vechi sunt epiciclice şi teocentrice, totul fiind explicat prin ideea de divinitate şi destin. Când începe a-şi face drum ideea de cauză naturală, se introduce şi în istorie un alt punct de vedere şi altă explicare a fenomenelor istorice. Astfel, **Herodot** face consideraţii generale şi încearcă explicaţii cauzale ale fenomenelor istorice, nemaimărginindu-se la simpla povestire a legendelor şi miturilor, iar **Tucidide** caută cauzele faptelor, explicând acţiunile oamenilor prin motive şi scopuri. **Tucidide** crede că istoria nu poate fi numai produsul unui destin, nici numai al voinţei zeilor, ci oamenii îşi fac istoria, căci ea constă în acţiune şi aceasta depinde de caracterul uman. În locul acelei „vini tragice” care apăsa asupra eroilor şi constituia singura explicaţie a vieţii şi destinului lor în antichitate, începe a se introduce ideea de putere a voinţei şi spiritului individului, care luptă, se bucură şi suferă. Din antichitate iese in relief în special **Polibiu**, care se ocupă de scopul fenomenelor istorice şi de

5. Dr. Dorner, **Die Aufgabe der Philosophie der Geschichte**, in „Preussische Jahrbücher”, 1919, Heft. III, p. 313.
6. Theodor L. Haering, **Geschichtsphilosophie**, Baden, 1925.

consecinţele faptelor pentru dezvoltarea societăţii. În Evul mediu, în afară de sistemul de filosofie a istoriei al **Sf. Augustin**, care îi dă un caracter apologetic, **Otto v. Freising** este acela care vorbeşte despre legi istorice, formulând chiar trei legi care vor să stabilească **necontenita schimbare, mizeria crescândă a oamenilor şi progresul culturii de la Est spre Vest**[7].

În epoca modernă, **Vico** urmăreşte să explice stările sociale prin legi istorice. El susţine că evoluţia culturală a popoarelor trece prin trei perioade circulare, şi anume : **teocratică, eroică** şi **umană**, în prima dominând fantezia, în a doua voinţa şi în a treia cunoaşterea ştiinţifică. **Montesquieu**, fără a trece peste rolul accidentului şi al hazardului, afirmă totuşi necesitatea cercetării cauzelor naturale ale fenomenelor istorico-sociale. Un popor, zice el, poate pieri în urma unei bătălii pierdute, dar ca o singură bătălie pierdută să aducă după sine distrugerea unui stat, trebuie să fi existat acolo o stare generală şi cauze de aşa natură, încât războiul a fost numai o cauză ocazională de pieire a statului. În acest caz, distrugerea statului trebuie explicată prin cauze sociale generale. Montesquieu de altminteri are unele idei care se găsesc dezvoltate mai apoi de Hegel, căci el explică viaţa popoarelor nu numai prin factorii externi şi cantitativi, cum ar fi de pildă situaţia geografică, ci şi printr-un **spirit intern** al poporului, care este ceva creator, căci printr-un proces de diferenţiere necontenită el creează cultura poporului. Spiritul acesta este o parte din spiritul mondial. Istoricul trebuie să privească şi să explice dezvoltarea acestui spirit nu în mod haotic, ci după legi [8].

În cugetarea franceză a secolului al XVIII-lea, **Turgot** are meritul de a fi căutat, în cercetările sale asupra progresului spiritului omenesc, legile generale de explicare a mersului fenomenelor sociale, făcând consideraţii de filosofie a istoriei şi a moralei. Principiul suprem care explică trecerea societăţilor în mod alternativ prin perioade de calm şi de agitaţie este, după el, **perfecţiunea**, căci oricâte momente de barbarie şi de dezordine s-ar constata în viaţa istorică a popoarelor, totuşi se desprind trei idei fundamentale, care explică evoluţia socială şi dovedesc realizarea perfecţiunii, şi anume : **dezvoltarea raţiunii omeneşti, îmblânzirea moravurilor şi perfecţionarea instituţiilor sociale.**

La **Condorcet,** această idee se conturează şi mai clar, căci pentru dânsul istoria nu este altceva decât ştiinţa manifestărilor maselor sociale, iar filosofia istoriei ar fi sociologia însăşi. Fenomenele istorico-sociale le condiţionează Condorcet de câţiva factori fundamentali care explică atât producerea, cât şi fizionomia lor specială, şi anume : 1) dispoziţiile oamenilor, deci factorul psihologic, 2) influenţele naturale exterioare sau mediul cosmic şi geografic, 3) influenţa reciprocă a indivizilor unii asupra altora şi 4) achiziţiile culturale existente.

Se vede clar din aceste sumare consideraţii că, pentru gânditorii amintiţi mai înainte, cercetarea fenomenelor sociale se confundă în fond cu filosofia asupra fenomenelor istorice. Nu mai insistăm asupra altor cugetători, care se depărtează prea mult de caracterul concret al realităţii sociale, căutând sensul intim al devenirii umane şi idealurile care se pot formula pentru omenire, ca şi pentru diferitele generaţii care se succedă una după alta. Sociologia ar deveni în acest caz un fel de

---

7. A se vedea Franz Sawicki, **Geschichtsphilosophie**, München, 1920 ; Georg Mehlis, **Lehrbuch der Geschichtsphilosophie**, Berlin, 1915 ; E. Bernheim, **Lehrbuch der historischen Methode**, Leipzig, 1908.
8. Hildegard Trescher, **Montesquieus Einfluss auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels**, in „Schmollers Jahrbuch", 1918.

teleologie colectivă, care ar urmări nu explicarea fenomenelor concrete, cu variaţia şi complexitatea lor, ci scopurile permanente şi generale ale vieţii.

În afară de aceştia sunt însă alţi cercetători, în special istorici, care vor să extindă ştiinţa pe care o reprezintă ei şi asupra altor ştiinţe şi, în consecinţă, **înglobează sociologia în istorie,** confundând aceste două discipline ştiinţifice una cu alta. Pentru a ilustra această concepţie, nu vom cita decât câţiva dintre cei mai de seamă istorici moderni. Astfel e **Karl Lamprecht**, care susţine că istoria este, în primul rând, o **psihologie socială** şi, ca atare, legile pe care le va stabili ea sunt legi psihologice. Obiectul istoriei ar fi căutarea a ceea ce este permanent şi general în fenomene, deci a regularităţilor constante, care sunt legile. Iar fenomenele istorice, la rândul lor, apar după această concepţie numai ca nişte produse ale unui **suflet social**, ale unei conştiinţe generale, care se găseşte în necontenită evoluţie. Fazele de evoluţie ale acestui suflet social constituie **perioadele istorice**, pe care trebuie să le privim şi să le explicăm în dependenţă absolută de cauze psihologice şi economice [9]. Cercetând istoria Germaniei până în secolul al XIX-lea, Lamprecht exemplifică această concepţie a sa, deosebind şase mari epoci, şi anume : 1) **animismul preistoric,** 2) **simbolismul,** 3) **tipismul,** 4) **convenţionalismul,** 5) **individualismul spiritual** şi 6) **subiectivismul.** În prima perioadă, toate fenomenele sunt explicate prin existenţa spiritelor, care reprezintă cauza şi motorul oricăror schimbări. Nomadismul şi proprietatea colectivă constituie caracterele regimului economic din acest timp. În a doua epocă, natura este explicată şi interpretată prin simboluri şi imagini, care ajung să se confunde cu fenomenele reale. Gândirea şi voinţa individului au un caracter simbolic şi operează cu simbolul. Ca regim economico-social, simbolismul coincide cu o totală subordonare a individului faţă de clanul căruia îi aparţine. Tipismul reprezintă o fază mai înaltă a evoluţiei, fiind caracterizat prin lărgirea câmpului conştiinţei şi prin acordarea de valoare individului, care devine tip reprezentativ, luând chiar înfăţişarea eroului, în timp ce colectivitatea îşi precizează fizionomia sa specială, devenind naţiune. În preajma Renaşterii, o dată cu dezvoltarea individului, contractul şi convenţia încep a fi considerate drept temeiul relaţiilor dintre indivizi, iar regimul economic dobândeşte şi el un caracter individualist [10]. Acest individualism nu întârzie a se accentua şi în domeniul spiritual, unde capătă o notă raţionalistă. În sfârşit, secolul XVIII culminează prin **trecerea de la individualism la subiectivism**, întrucât comunitatea socială însăşi, precum şi natura întreagă sunt privite prin prisma subiectivităţii omeneşti.

În toate aceste şase faze de evoluţie a conştiinţei sociale, se dă o luptă aprigă între conştient şi inconştient, fiecare tinzând să rupă cât mai mult din domeniul celuilalt. Până la urmă iese învingătoare însă conştiinţa, a cărei victorie reprezintă liberarea treptată a spiritului de sub puterea misterului, a superstiţiei şi ignoranţei. Prin urmare, fazele acestea reprezintă stări sociale şi epoci diferite, în care intensitatea conştiinţei este din ce în ce mai mare. Pentru Lamprecht, obiectul istoriei este cercetarea legilor generale de evoluţie ale conştiinţei sociale şi explicarea fenomenelor care au loc înlăuntrul grupului social – ceea ce constituie şi obiectul sociologiei în acelaşi timp [11].

La fel concepe raporturile dintre sociologie şi istorie **Kurt Breysig**, care crede că istoria trebuie să se ocupe de ceea ce este social, de raporturile dintre individ şi

9. Karl Lamprecht, **Moderne Geschichtswissenschaft**.
10. Karl Lamprecht, **Einführung in das historische Denken**, Leipzig, 1913.
11. Ch. Andler, **La philosophie allemande au 19e siècle. La philosophie des sciences historiques.**

comunitate, precum şi de feluritele forme de manifestare ale vieţii spirituale [12]. Istoria nu se va mărgini să cerceteze numai fundamentul material al faptelor, ci va urmări cu atenţie efectele lor politice, care denotă **o existenţă spirituală**. Astfel, ea apare ca o „istorie a voinţei şi simţirii, a reprezentării şi gândirii" [13].

Faptul că atât istoria, cât şi sociologia utilizează acelaşi material de cercetare, precum şi colaborarea unor factori variaţi şi multipli la producerea fenomenelor istorice şi a celor sociale au putut duce uşor la confundarea acestor două ştiinţe.

Deci, în afară de prima concepţie, din literatura sociologică şi istorică se desprinde şi o a doua teorie, care identifică sociologia nu numai cu filosofia istoriei, ci şi cu istoria propriu-zisă. Au fost însă cercetători care **au confundat sociologia cu filosofia istoriei, pe de o parte, şi cu istoria ca ştiinţă, pe de alta.** N-am decât să amintesc pe **Paul Barth**, a cărui lucrare fundamentală este clasică în această privinţă [14]. El face deosebire între **sociologia concretă** şi **sociologia abstractă**, susţinând că istoria este totuna cu sociologia concretă, în timp ce teoria istoriei sau filosofia ei se confundă cu sociologia abstractă. Istoria are ca obiect nu individul izolat, şi nici fenomenele referitoare la astfel de indivizi, ci societatea umană, omul izolat fiind numai obiectul artei. Nu poate fi obiect de **istorie** decât ceea ce are importanţă pentru societate. Prin urmare, obiectul istoriei este, pentru Barth, identic cu acela al sociologiei. Dacă ne gândim la filosofia istoriei, constatăm că ea se preocupă de adevărurile cele mai generale referitoare la viaţa istorică şi socială. Societatea, zice Barth, este un organism, deoarece ea prezintă o unitate sistematică a părţilor sale componente. Dar nu avem de-a face cu un organism fizic, ci cu unul de natură spirituală, pentru că „omul nu intră în societate cu corpul, ci cu voinţa sa" [15]. Astfel, „organismul social este o asociaţie de unităţi de voinţă" [16]. Cu modul de dezvoltare şi de manifestare al acestei voinţe sociale se ocupă sociologia. Dar aceeaşi temă o are şi filosofia istoriei. Astfel că, după Paul Barth, sociologia se confundă cu filosofia istoriei şi cu istoria în acelaşi timp.

Cam la acelaşi rezultat ajunge în ultimul timp **Luigi Sturzo**, cunoscutul gânditor şi om politic italian. Cercetând natura vieţii sociale, el admite două metode principale prin care sociologia îşi poate ajunge scopul, şi anume: 1) **metoda experimentală**, care cercetează faptele sociale în mod analitic, arătând elementele constante, natura şi legile lor, şi 2) **metoda istorică**, prin care se studiază sintezele sociale, factorii lor şi dialectica procesului uman. Adevărata sociologie, zice Sturzo, este istoricistă, deoarece structura socială a umanităţii este numai propria sa concretizare, iar aceasta e un proces care se desfăşoară în timp [17]. Considerând societatea ca o rezultantă a indivizilor, care au în ei instinctul asociaţiei, iar fenomenele sociale şi finalitatea lor ca o proiecţie a indivizilor în activitatea lor şi această proiecţie ca un proces de devenire istorică, Luigi Sturzo trage concluzia că sociologia trebuie să fie istoricistă. Dar el trece dincolo de istorism pentru a ajunge la filosofie, care, în ultimă instanţă, ar cuprinde şi istoria şi sociologia.

Istoria, după dânsul, sistematizează în mod raţional experienţa umană, care este socială, precum filosofia sistematizează în mod raţional legile generale ale gândirii

12. Kurt Breysig, **Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte**, 2. Aufl., Stuttgart und Berlin, 1927.
13. Kurt Breysig, **Kulturgeschichte der neuen Zeit**, Bd. I, 1907, p. 31.
14. Paul Barth, **Die Philosophie der Geschichte als Soziologie**, III u. IV Aufl., Leipzig, 1922.
15. **Idem**, p. 115.
16. **Idem**, p. 117.
17. Luigi Sturzo, **Essai de Sociologie**, Paris, 1935, p. 9.

şi acţiunii omeneşti. În modul acesta, spune el textual, „filosofia şi istoria sunt două moduri de a prinde activitatea omenească, fie în sistematizarea ideilor scoase din realitate, fie în sistematizarea realităţii după idei. Se poate spune că, în fond, filosofia şi istoria se reduc una la alta, întrucât amândouă, sub forme diferite, au drept obiect raţionalitatea care se actualizează în fenomene umane, după legile generale ale realităţii [18]. Nu ne preocupă pentru moment concepţia lui Sturzo despre raţional, iraţional, cauză şi finalitate transcendentă, ci urmărim numai să arătăm cum, pentru acest gânditor, filosofia şi istoria se confundă de fapt cu sociologia.

În sfârşit, pentru a încheia această sumară expunere a modului cum a fost privită problema raporturilor dintre sociologie şi istorie, trebuie să cităm şi o a patra concepţie, care consideră **istoria şi sociologia ca două ştiinţe diferite**, fiecare având un obiect propriu de cercetare, deşi sunt în foarte strânsă legătură una cu alta.

Deosebirea pe care a încercat s-o facă **R. Lacombe** între istorie şi sociologie, atribuind primei ca obiect de studiu „evenimentul" sau „fenomenul", iar secundei „instituţia" sau „stările sociale", nu este destul de cuprinzătoare, căci foarte mulţi istorici au studiat în operele lor instituţii sociale, nu s-au mărginit numai la expunerea unor fapte petrecute, ci le-au încadrat în „totul" social şi au explicat evoluţia instituţiilor din diferite epoci istorice. **H. Rickert** însă este acela care a pus problema aceasta pe un alt teren, căutând să arate deosebirea punctelor de vedere şi a atitudinilor acestor două ştiinţe faţă de realitatea socială.

Concepţia sa generală, aşa cum a înfăţişat-o în lucrarea sa fundamentală **Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung**, tinde să combată predominarea ştiinţelor naturii şi a metodelor lor asupra celorlalte domenii de cunoaştere, precum şi orice încercare de a construi o concepţie pur naturalistă despre lume. Rezultatele cercetărilor ştiinţifice se concretizează în concepte, care însă, dacă sunt alcătuite după metoda ştiinţelor naturale, nu pot fi valabile pretutindeni şi mai ales în istorie. Întocmai ca şi Bergson, Rickert susţine că orice concept ştiinţific prinde realitatea empirică într-o formă simplificată, nu în bogăţia şi diversitatea ei normală. De aceea, foarte uşor se poate constata deosebirea dintre **intuiţia realităţii** şi **conceptul ei**. Din aceeaşi cauză, în conceptele ştiinţelor individualul dispare complet, rămânând numai nişte scheme unitare, aceleaşi pretutindeni, dar sărace în conţinut. Or, realitatea este bogată, variată şi cuprinde o mulţime de elemente individuale, diferite după loc şi timp. În acest caz, graniţa peste care nu pot trece conceptele ştiinţelor naturale este chiar realitatea empirică în individualitatea şi intuitivitatea sa. În special domeniul spiritualului este refractar acestor concepte generale, foarte utile pentru orientarea practică a omului, dar improprii pentru explicarea realităţii întregi. **Ceea ce este individual şi apare o singură dată** constituie obiectul de cercetare al unei alte ştiinţe, anume al istoriei.

Prin urmare, în deosebire de ştiinţele naturii, care utilizează concepte, cercetând numai ceea ce este general, istoria priveşte realitatea din alt punct de vedere, preocupându-se de ceea ce este particular şi individual. Istoria, ca şi toate celelalte ştiinţe, are de prelucrat un material intuitiv, pe care trebuie să-l ordoneze tot prin concepte, dar de altă natură decât acelea ale ştiinţelor. Însă, după cum ştiinţele naturii vor să elimine ceea ce este individual, fără a-l putea înlătura complet, tot aşa nici istoria nu poate scăpa de elementele generale şi asemenea celor din ştiinţele naturale.

În alcătuirea conceptelor istorice, cercetătorul se călăuzeşte după un principiu nou, care este **oarecum** general şi pe baza căruia el face un triaj, o selecţie din

18. **Idem**, p. 18.

materialul bogat de fapte pe care i-l oferă viaţa popoarelor. El nu poate lua în considerare tot ceea ce se întâmplă, ci numai ceea ce interesează istoria. De aceea, istoricul trebuie să aleagă **esenţialul**, adică ceea ce este în legătură cu **totul istoric**. Ceea ce este dispersat, singular şi fără vreo importanţă pentru viaţa colectivă nu constituie obiectul ştiinţei istoriei. Realitatea istorică nu ne arată nicăieri indivizi izolaţi, ci numai integraţi într-o unitate mai mare, de care depind ei şi cu care stau în reală legătură. Prin urmare, s-ar putea spune că şi istoria se foloseşte de ceva general, ca orice altă formă de gândire ştiinţifică, care operează cu concepte generale. Aşa este, dar o dată cu această recunoaştere a unei anumite forme de **general**, trebuie să accentuăm că istoria întrebuinţează „generalul" nu ca un scop, cum e în ştiinţele naturii, ci numai ca un mijloc pentru a studia individualul, care este propriul său obiect.

Istoria ca ştiinţă, zice Rickert, se ocupă de individual, dar nu de individualităţi personale, ci de **individualităţi de grupe**, având nişte concepte colective individualizatoare [19]. Noţiunea de individ poate avea două sensuri : 1) ceva care apare o singură dată, având caractere particulare, care îi dau o fizionomie specială ; 2) ceva indivizibil, unic, singur. Cel de-al doilea sens se referă la ceva oarecum corporal, fizic, or acesta nu interesează istoria, căci „nu o unitate trăită face unitatea istorică a unei personalităţi" [20]. Istoria ca atare nu se ocupă de indivizi biologici, de aceea în cadrul consideraţiilor ei nu poate intra acest al doilea sens în care poate fi înţeleasă ideea de individ.

Dintre indivizi şi fenomene particulare se alege ceea ce este esenţial după un criteriu general, care este ideea de valoare. Astfel, istoria nu e numai descrierea faptelor individuale şi care apar o singură dată, ci ea priveşte aceste fapte în raport cu o valoare generală. Aceasta nu înseamnă că istoria valorifică faptele sau că stabileşte judecăţi de valoare, căci ea face numai o raportare teoretică a obiectelor la valori – şi aceasta constituie, după Rickert, un caracter esenţial al istoriei. Obiectele istorice, fără a fi apreciate drept bune sau rele, pozitive sau negative, dacă sunt raportate la o valoare generală, devin **importante** sau **indiferente** faţă de această valoare. Rickert spune textual : „valoarea trebuie să fie totdeauna pozitivă sau negativă şi să explice obiectul considerat ca bun sau rău. Simpla raportare la valoare este, din contra, cu totul departe de această alternativă şi-l arată pe un obiect ca **esenţial**, fără a se întreba asupra însuşirii sale de bun sau rău" [21]. Fără a insista mai mult asupra concepţiei lui Rickert, rezumăm că pentru el : 1) **obiectul istoric e o realitate particulară, care apare o singură dată, ceva individual**; 2) **„istoricul" e ceva real legat de o fiinţă cu voinţă, de ceva unitar şi cu valoare** şi 3) **individualul istoric este realitatea raportată, printr-o relaţie teoretică, la o valoare generală, prin care se face unitatea diversităţii faptelor individuale**. Dacă aceasta este esenţa ştiinţei istoriei, să vedem în ce raport stă ea cu sociologia, după Rickert.

Societatea este ceva care s-a format treptat şi s-a dezvoltat în mod lent, luând diferite înfăţişări. Ea poate fi privită din punct de vedere istoric, în fazele ei particulare şi individuale de dezvoltare, dar poate fi studiată şi din punct de vedere a ceea ce este comun în diferitele forme ale vieţii sociale. Deci viaţa socială poate fi cercetată şi prin individualizare, dar şi prin generalizare, constituind astfel material de studiu pentru două ştiinţe. Istoria este ştiinţa care adoptă primul punct de vedere,

---

19. Heinrich Rickert, **Geschichtsphilosophie**.
20. Heinrich Rickert, **Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung**, p. 315.
21. **Idem**, p. 327.

pe când sociologia este ştiinţă generalizatoare. În modul acesta, istoria şi sociologia, deşi diferite între ele, se completează totuşi una pe alta.

Nu ne mai oprim asupra concepţiei lui **W. Windelband**, pentru care istoria e o **ştiinţă de fapte** care vrea să redea „adevărata formă a trecutului" [22], expunând tabloul oamenilor şi al vieţii lor, în toată bogăţia şi vivacitatea lor individuală. Şi tot aşa, nu stăruim nici asupra lui **A. Grotenfelt**, care observă strânsa legătură dintre sociologie şi istorie, constatând că în cercetările istorice se poate vorbi de o **direcţie sociologică**, a cărei menire este să arate factorii colectivi ai vieţii istorice şi momentele materiale externe ale evoluţiei culturii, în timp ce istoria propriu-zisă stabileşte numai faptele individuale şi legătura dintre ele [23].

Nu putem să nu ne oprim însă şi să nu discutăm puţin asupra câtorva gânditori contemporani români care au cercetat această problemă mai îndeaproape, reprezentând puncte de vedere foarte interesante. Astfel, trebuie să cităm concepţia profesorului **Nicolae Iorga** şi a lui **A.D. Xenopol**. N. Iorga, deşi afirmă că faptele se repetă, pentru că „numai numele se schimbă, accidentele care nu sunt aceleaşi, dar în fond e acelaşi eveniment, aceeaşi situaţie" [24], totuşi recunoaşte că istoria, în deosebire de sociologie, se ocupă de ceea ce este particular, lăsând în seama sociologiei să se ocupe de ceea ce este general în viaţa socială. Pe omul de ştiinţă exactă, naturală îl interesează generalitatea faptelor, întocmai ca şi pe sociolog, pe când „istoricul nu poate descoperi asemenea generalităţi în faptele istorice şi dacă s-ar putea prinde chiar, ele nu-l interesează" [25]. Un studiu general asupra revoluţiei, asupra dezvoltării ideii de dinastie este sociologie, pe când istoria „vrea să ştie cum a fost Revoluţia franceză din 1789 sau cea engleză din 1642, cum s-a dezvoltat dinastia carolingiană sau cea capeţiană" [26]. Iar în alt studiu al său, profesorul Iorga afirmă categoric că „faptele istorice nu se reproduc niciodată întocmai, ci au o noutate nesfârşită" [27].

A.D. Xenopol, fostul profesor de istorie al Universităţii din Iaşi, ajunge la acelaşi rezultat ca şi Heinrich Rickert, pe căi diferite însă. El susţine că istoria este ştiinţa evoluţiei în timp, indiferent dacă e vorba de fenomene generale sau individuale în spaţiu, de aceea chiar renunţă la deosebirea făcută de Rickert între fenomene individuale şi fenomene generale, împărţindu-le pe toate în **fenomene de repetiţie** şi **fenomene de succesiune** [28]. Spaţiul şi timpul, zice el, sunt existente în afară de noi. Faptele care se petrec în aceste două cadre, fără a fi influenţate de forţe modificatoare, le numeşte dânsul fapte de repetiţie, iar cele care suferă influenţa unor astfel de forţe active în special în timp sunt fapte de succesiune. E adevărat că şi faptele de repetiţie nu se reproduc în mod identic, dar diferenţele care s-ar observa de la un caz la altul sunt atât de mici, încât pot fi neglijate, fără ca fenomenul în întregimea sa să sufere. Mai mult încă, chiar diferenţele dintre ele se repetă oarecum succesiv. Din contra, la faptele de succesiune diferenţele sunt foarte pronunţate, încât ele fac să dispară fondul comun şi constant al lor. De exemplu : la stratificarea rocilor constatăm o repetiţie evidentă, dar straturile terestre diferă atât de mult unul de altul,

---

22. W. Windelband, **Geschichte und Naturwissenschaft**, Bd. II, 1911, p. 151.
23. Arvid Grotenfelt, **Die Wertschätzung in der Geschichte**, Leipzig, 1903.
24. N. Iorga, **Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité**, Paris, 1926, t. I, Préface, p. VII.
25. N. Iorga, **Generalităţi cu privire la studiile istorice**, Bucureşti, 1933, cap. „Cum se scrie istoria", p. 51.
26. **Idem**, p. 52.
27. N. Iorga, **Două concepţii istorice**, Bucureşti, 1911, p. 22.
28. A.D. Xenopol, **La Théorie de l'histoire**, ed. II, Paris, 1908.

încât nu se mai vede adeseori asemănarea lor, ci diferenţa dintre ele. Succesiunea deci nu poate fi uniformă, ci e diferenţiată, pentru că în acest proces intervine un factor nou, **timpul**, ca mijloc de acţiune al forţelor transformatoare.

Fenomenele de repetiţie pot dobândi o formulare precisă în legi, pe când cele de succesiune nu. Istoria se ocupă de fenomenele de succesiune în timp. Timpul constituie pentru istorie un factor absolut indispensabil, întrucât nu se poate concepe ideea de succesiune fără cea de timp. În gândirea lui Xenopol, timpul e cadrul în care are loc ordonarea faptelor istorice, dar în acelaşi timp e şi o forţă activă. „Fără această noţiune a duratei, aceea a istoriei nu ar putea exista”, zise Xenopol. Prin urmare, ceea ce individualizează fenomenele, dându-le o fizionomie proprie, este timpul. De aceea, „individualul în istorie este numai o consecinţă a intervenţiei modificatoare a timpului”[29]. De la această deosebire între fenomene de repetiţie şi fenomene de succesiune, Xenopol merge mai departe, făcând distincţie între două forme de cauzalitate, şi anume: **cauzalitatea de repetiţie** şi **cea de succesiune**. În prima formă e caracteristic faptul că efectul coexistă cu cauza, pe când în cauzalitatea de succesiune fenomenele se explică unele prin altele, cauza fiind premergătoare efectului. Primul fel de cauzalitate duce în mod inevitabil la **legi**, pe când cel de-al doilea numai la formularea unor regularităţi, pe care Xenopol le numeşte **serii**. Legea este oarecum condensarea tuturor fenomenelor într-un fenomen tip, independent de timp, pe când seria nu există decât prin timp. Prin urmare, Xenopol admite legi de repetiţie pentru ştiinţe şi serii cauzale pentru istorie, seria fiind o înlănţuire de fapte succesive şi deci neasemenea între ele, legate printr-o legătură de cauzalitate[30]. Desigur că Xenopol a avut premergători şi în această direcţie, dar aici nu ne interesează acest lucru[31].

În deosebire de Rickert însă, Xenopol nu admite ideea de valoare în istorie ca un element necesar faptului istoric, deoarece el o consideră drept ceva foarte relativ şi variabil după timpuri şi locuri. Xenopol confundă valoarea cu valorificarea. Combătând pe Rickert, el afirmă că dacă prin valoare se înţelege **interesul** nostru pentru tot ceea ce ne înconjoară şi dacă din acest interes facem un principiu de alegere a esenţialului, atunci conceptul valorii există în orice ştiinţă, nefiind numai un principiu istoric, întrucât orice ştiinţă în domeniul său alege numai ceea ce îi pare esenţial şi o interesează. În acest caz, valoarea sau e luată într-un sens prea larg şi atunci nu mai este ceva specific istoriei, sau se confundă cu valorificarea şi ca atare nu are ce căuta în ştiinţă[32].

Care este raportul dintre istorie şi sociologie, după Xenopol? În lucrarea sa fundamentală **Théorie de l'histoire**, precum şi în alte studii, dar mai ales în articolul său **Sociologia e storia**, publicat în anul 1904, Xenopol atribuie sociologiei ca obiect de studiu cercetarea faptelor de repetiţie, iar istoriei cele de succesiune[33]. El face deosebire între **sociologia statică** şi **cea dinamică**, susţinând că în prima formă ea poate stabili legi fixe, pe când în cea de-a doua ea poate formula numai unele regularităţi, aşa-numitele serii istorice. Pentru ca din aceste serii să se scoată legi, ar trebui ca între serii să existe un anumit grad de similaritate, ceea ce nu se poate constata, căci dacă în primele lor manifestări istorice popoarele sunt asemănătoare, pentru că nu sunt încă individualizate, mai târziu dispar aceste asemănări şi apare

---

29. **Idem**, p. 280.
30. **Idem**, p. 395.
31. A se vedea Octav Botez, **Alexandru Xenopol**, Bucureşti, 1928.
32. A.D. Xenopol, **Der Wertbegriff in der Geschichte**, 1906.
33. A.D. Xenopol, **Sociologia e Storia**, in „Rivista italiana di Sociologia”, 1904.

caracterul etnic al fiecăruia, devenind din ce în ce mai pronunţat aspectul lor individual, producându-se din ce în ce mai mari diferenţieri. După cum se vede, pentru Xenopol nu prea este deosebire între istorie şi sociologia dinamică. În orice caz, deşi face clară distincţie între faptele de repetiţie şi cele de succesiune, atribuind istoriei ca obiect de studiu pe cele de succesiune, iar sociologiei fenomenele care se repetă, totuşi, când împarte sociologia în statică şi dinamică, el rezervă pentru cea dinamică fenomenele de succesiune şi seriile istorice, întocmai ca şi pentru istorie.

Am înfăţişat în mod sumar toate concepţiile care s-au formulat cu privire la raporturile dintre sociologie şi istorie, stăruind asupra celor mai reprezentativi gânditori în această direcţie. Fără îndoială că dintre toate cele patru concepţii expuse, aceasta din urmă cuprinde cea mai mare parte de adevăr. Sociologia nu se poate confunda şi nu trebuie să fie confundată nici cu filosofia istoriei, nici cu istoria. Filosofia istoriei nu este sociologie, căci ea construieşte apriori societatea şi evoluţia ei. **Hegel** odinioară, ca şi **Spengler** azi, porneşte de la ideea unui **destin logic**, care se dezvoltă într-un ritm bine determinat şi care în fondul său nu ne este nouă accesibil. Ce destin misterios a pus în fiecare părticică de pământ şi în fiece suflet forţele şi impulsiunile torenţiale care mişcă popoarele şi pe indivizi ? Din neliniştea chinuitoare a unui suflet legat de pământ se naşte cultura, mereu suplă, veşnic în devenire în totalitatea sa, cu aspecte particulare după popoare şi naţiuni. Viaţa ei se scurge însă într-o alternanţă eternă şi impozantă, căci dinamismul interior, creator de valori noi, e urmat de încremenirea exterioară şi spaţială în civilizaţie. Este deci un destin organic al vieţii totale a grupului social. Spengler afirmă chiar „necesitatea organică a destinului” [34]. Dar sociologia nu trebuie să aibă a face cu aprioricul şi nici să se ocupe de structura metafizică a omenirii. Filosofia istoriei caută valorile normative supreme pentru succesiunea fenomenelor, apreciază diferitele forme de evoluţie şi le priveşte în raport cu o valoare ideală, măsurând distanţa care le desparte de dânsa, pe când sociologia **explică** numai valorile realizate. Şi dacă istoria se ocupă de individualitatea istorică, aceasta nu numai în sensul de persoane individuale, ci de popoare şi complexe individuale, caracteristice, sociologia cercetează numai ceea ce e general şi comun societăţilor. Aşa că punctul de vedere din care priveşte istoria faptele sociale este altul decât acela al sociologiei.

Fenomenele istorico-sociale sunt determinate în genere de trei factori principali, şi anume : 1) **masele**, 2) **personalităţile,** 3) **sistemele politice,** fiecare având rolul său clar şi importanţa sa specială. Astfel, nu se poate vorbi de istorie decât acolo unde sunt mase, sub forma de popoare, naţiuni sau alt fel de corporaţii [35]. Alături de mase, care fac mişcările istorice, trebuie neapărat să accentuăm rolul personalităţilor, care pentru unii istorici sunt întotdeauna reprezentanţii aspiraţiilor timpului lor. **Ranke** vede în aceste personalităţi nişte purtători de idei noi, precum şi motorul fenomenelor istorice. Personalitatea sau personajul istoric, cum îi zice **L. Febvre**, este „autorul responsabil al unei mari opere istorice” [36]. El poate fi un om mare, o puternică individualitate sau poate deveni o personalitate istorică dacă împrejurările îl ajută, indiferent de felul calităţilor spirituale pe care le are el. În special în epocile

34. Oswald Spengler, **Untergang des Abendlandes**, Bd. I, München, 1929, p. 9.
35. Dr. Felix Kuberka, **Über das Wesen der politischen Systeme in der Geschichte**, Heidelberg, 1913.
36. Lucien Fébvre, **L'individualité en histoire. Le personnage historique**, Centre international de Synthèse, Paris, 1933.

de mari crize, de revoluţii, se vede importanţa personalităţii. Se poate uneori ca nu atât însuşirile personale, cât mai ales momentele politice şi sociale să fie acelea care să producă personalităţile istorice.

Sociologia nu neglijează nici ea rolul indivizilor şi al momentelor, dar cercetează în special stările permanente de lucruri şi se preocupă nu atât de forma sau structura individuală a societăţilor, cât de fenomenele generale şi de aspectele comune societăţilor, de instituţiile lor şi de tipurile existente de societate [37]. Istoria studiază grupul social din punct de vedere individual. Fenomenele banale, zilnice, uniforme nu prezintă nici o importanţă pentru istoric, căci ele nu diferenţiază popoarele unul de altul şi nici diferitele epoci la acelaşi popor. Numai ceea ce iese din comun şi are un aspect particular, interesând însă în acelaşi timp viaţa totului social, numai aceasta e obiect de istorie.

Astfel, istoria precizează caracterele proprii din care se poate vedea dezvoltarea unui popor, iar sociologia extrage ceea ce e comun tuturor societăţilor în evoluţia lor generală. Întrucât sociologia nu cercetează însă numai o structură socială devenită, ci şi procesul de devenire al societăţii, ea nu are un caracter static. Fenomenele istorice, pe de altă parte, fiind factori de schimbare ai structurii sociale, interesează în cel mai înalt grad pe sociolog. O revoluţie, cu înfăţişarea sa particulară şi locală, este unul dintre mijloacele importante de modificare a structurii unei societăţi – de aceea sociologul va trebui să ţină seamă de toate datele istorice, scoţând din ele tot ceea ce îi foloseşte pentru explicarea transformărilor sociale în genere şi pentru constituirea unor noi forme de structură socială. Istoria expune material din trecut, iar sociologia, cu ajutorul lui, explică fenomenele sociale în mod genetic. De aceea istoria poate servi sociologiei ca **metodă de cercetare**

Comparaţia sociologică, despre care vom vorbi într-unul din capitolele următoare, utilizează foarte mult material istoric. Numai prin ajutorul istoriei putem stabili tipurile de instituţii sociale şi de societăţi în mod evolutiv. Istoria face posibilă, de exemplu, reconstruirea tipului general de familie, pornind de la cea patriarhală agnatică şi trecând prin cea paternală, pentru a ajunge la forma conjugală pe care o are astăzi. Şi tot prin ajutorul istoriei a putut cerceta sociologul cum s-a trecut de la dreptul tribal la cel naţional propriu-zis şi la dreptul internaţional. Dacă comparaţia este experiment indirect în sociologie, cum spunea Durkheim, atunci trebuie să recunoaştem sincer că acest experiment nu este posibil fără ajutorul istoriei. Încât sociologia şi istoria, rămânând două ştiinţe distincte, fiecare cu obiectul ei de studiu, sunt totuşi strâns legate între ele, istoria devenind pentru sociologie un preţios auxiliar metodologic.

Sociologia şi psihologia

Nu este de mirare pentru nimeni că legătura dintre sociologie şi istorie poate fi discutată şi chiar tăgăduită, întrucât între aceste două ştiinţe avem de-a face cu deosebiri fine şi greu de prins de la prima vedere. Ceea ce însă pare evident pentru oricine este apropierea dintre faptele sociale şi cele psihologice, încât mulţi observatori ai vieţii colective au ajuns chiar să identifice sociologia cu psihologia. Acesta este cazul cel mai obişnuit.

---

37. Georg Menz, **Soziologie und Geschichte,**in „Deutsche Rundschau”, April, 1925.

Nu este însă mai puţin adevărat, în acelaşi timp, că, fie sub influenţa naturalismului filosofic, fie din cauza dorinţei de a găsi o modalitate de cercetare obiectivă sigură, întâlnim în sociologie şi concepţii care vor să înlăture complet orice element psihologic din gândirea sociologică, afirmând chiar un raport de exclusivitate între sociologie şi psihologie. Astfel, teoriile mecaniciste reduc fenomenele sociale la forţe mecanice, pentru faptul că în societate avem de-a face cu fenomene exterioare sufletului individual şi cu o cauzalitate proprie, deosebită de cea individuală. Dacă societatea este un mecanism, cum crede această teorie, în care dispar indivizii şi unde chiar produsele lor spirituale apar numai ca un reflex social, fiind determinate în mod fatal de o cauzalitate obiectivă, omul însuşi devine un lucru, pierzându-şi calitatea lui de agent spiritual activ. Într-o astfel de societate, munca şi produsul omului sunt considerate ca ceva mecanic, spiritul său nu mai este forţă creatoare, ci totul e prins şi se mişcă într-un angrenaj rece şi absolut străin de om. Iată o concepţie mecanicistă care tăgăduieşte caracterul psihologic al faptului social.

Obiectivismul şcolii durkheimiste seamănă, din acest punct de vedere, foarte mult cu această concepţie mecanicistă, deoarece şi pentru Durkheim fenomenele sociale au o natură specifică, deosebită de psihologia obişnuită. Ele au o cauzalitate proprie, de natură mecanică, excluzând orice finalitate care le-ar putea da direcţie şi le-ar putea indica ţinte.

Aceasta este o primă atitudine faţă de problema raporturilor dintre psihologie şi sociologie, **afirmarea unui raport de exclusivitate**

Dar, deşi toate aceste teorii au dreptate când afirmă existenţa unei cauzalităţi sociale deosebite de cea individuală psihologică, deşi susţin cu temei natura obiectivă a fenomenelor sociale, totuşi păcătuiesc atunci când trag concluzia că sociologia nu poate fi şi nu trebuie să fie legată de psihologie. Toţi reprezentanţii acestei concepţii uită că societatea nu este numai ceva exterior individului, ci şi ceva existent în conştiinţa lui, deoarece fenomenele sociale în esenţa lor sunt relaţii obiectivate şi concretizate în forme uneori materiale. Oricât de exterioare ar fi faţă de individ, fenomenele sociale au elemente psihologice şi se bazează pe psihologie. Să ne uităm înapoi la diferitele tipuri de societăţi pe care le descrie istoria şi vom vedea că fiecare are aspectul său caracteristic, că ceea ce este azi în societatea noastră nu seamănă cu ele, că şi constituţia lor este alta, pentru că ceea ce le-a produs este omul şi omul s-a schimbat. Legile şi instituţiile sociale se transformă necontenit, deoarece şi trebuinţele omeneşti sunt într-un proces de neîncetată devenire. Dreptul, familia, organizarea economică şi politică, precum şi cultul au îmbrăcat, rând pe rând, forme diferite, căci sufletul omului a suferit transformări radicale, pornind de la cultele agrare şi de la totemism, pentru a ajunge la religia monoteistă a salvării. O dată cu credinţa şi ideile omului despre Dumnezeu, despre suflet, despre forţele naturii, s-au schimbat şi formele sociale de viaţă. Nu poate fi vorba de raport social şi de viaţă colectivă decât dacă există circulaţie de idei şi de conţinuturi psihice între oameni. Ceea ce ne pare nouă mort, exterior, neînsufleţit în societate, instituţii al căror rost nu-l înţelegem, forme de manifestare constrângătoare care par a nu avea nici o legătură cu ideile şi trebuinţele sufletului nostru, toate au rezultat însă din pulsaţiile active ale sufletului, la vremea lor. Ni se pare nouă curioasă întreaga ceremonie cunoscută la australieni sub numele de **Intichiuma** în care vedem o mulţime de gesturi groteşti şi copilăroase – şi totuşi pentru mentalitatea acelor clanuri şi triburi toată această ceremonie este străbătută de spirit, de forţă, care nu poate fi considerată drept ceva material. La baza tehnicii, care ne stăpâneşte astăzi, precum şi a tuturor inovaţiilor, care răscolesc din temelie aşezările sociale, este tot omul, cu pasiunile şi

trebuinţele sale, cu idealurile şi aspiraţiile lui. De aceea, cu dreptate a afirmat Bouglé că „fără viaţă psihologică nu există viaţă socială” [38].

Durkheim exclude finalitatea din viaţa socială, voind să explice totul numai prin mecanismul cauzal, ca şi cum nu am avea de-a face cu fiinţe vii, frământate de dorinţe şi stăpânite de credinţe. Chiar diviziunea muncii o explică Durkheim numai prin volumul şi densitatea crescândă a populaţiei. Dar, la urma urmei, aceste cauze oarecum mecanice, pe care le invocă Durkheim, nu sunt ele însele produsul unor anumite trebuinţe, cum ar fi nevoia de socialitate, de apropiere a oamenilor unul de altul sau instinctul de reproducere? Pe lângă acestea, creşterea densităţii populaţiei produce lupta pentru viaţă, căci îngreuindu-se satisfacerea trebuinţelor tuturor acelora care trăiesc pe acelaşi teritoriu, li se impune astfel căutarea unor noi mijloace de trai şi, în acelaşi timp, sunt nevoiţi să se lupte unii cu alţii. În sfârşit, nevoia de a satisface mai repede şi mai bine trebuinţele – toate acestea duc la diviziunea muncii. Încât ceea ce pare o cauză pur mecanică, analizată în fondul său, se arată a fi în dependenţă de alte elemente de natură mai fină şi nu fără legătură cu psihicul. De aceea, „dacă tratăm fenomenele sociale drept lucruri exterioare, ne scapă esenţialul lor” [39].

În contra atitudinii mecaniciste, care exclude orice element psihologic din viaţa socială, se ridică o altă concepţie, care afirmă tocmai strânsa legătură dintre social şi psihic, mergând uneori până la o adevărată identificare între aceste două noţiuni şi reducând chiar sociologia la psihologie. Astfel, dacă ne oprim un moment asupra câtorva cercetări, reprezentanţi ai diferitelor ştiinţe sociale, vom constata lesne câtă importanţă se dă factorului psihic în explicarea fenomenelor sociale.

Economistul german **Gustav Schmoller**, deşi recunoaşte valoarea forţelor naturale în viaţa economică, nu poate trece cu vederea factorul psihic şi rolul său în determinarea chiar a fenomenului economic, căci legile de drept şi măsurile de stat pot schimba sau pot influenţa, după împrejurări, dezvoltarea vieţii economice. Prin urmare, nu numai forţele tehnico-naturale, ci şi cele spirituale sunt elemente determinante ale economiei naţionale. Schmoller, afirmând caracterul obiectiv al instituţiilor sociale, nu neglijează însă nici aspectul lor psihologic. De aceea el vorbeşte despre bazele psihice, morale şi juridice ale economiei naţionale” [40] şi înţelege prin aceasta extinderea obiceiurilor, a aprecierilor, a ordinii morale şi în domeniul economic, atribuind spiritualului puterea de a determina activităţi economice. „Orice descriere economică şi socială e un fragment din istoria obiceiurilor” [41], zice Schmoller. Pentru acest motiv, reformele economice care se fac nu trebuie să treacă prea uşor şi prea repede peste obiceiurile şi tradiţia popoarelor.

Un alt economist german, **Wagner**, vede în economia politică o adevărată psihologie aplicată. El încearcă să facă o psihologie economică, preocupându-se în special de **motivarea acţiunii economice**, pe care o explică prin **trebuinţă**. Nu există acţiune cu caracter economic care să nu fie determinată de o anumită trebuinţă a omului. Dar el nu vede în această trebuinţă o forţă naturală asemenea celor mecanice, ci o **forţă psihică**, supusă influenţei mediului, care îi poate modifica intensitatea sau aspectul, dependentă însă şi de voinţa tenace a omului, care urmăreşte în viaţă realizarea unui maximum de bine sau de folos cu un minimum de sforţare. Wagner deosebeşte chiar motive tipice de acţiune, **laitmotive**, care sunt de natură psihologică.

38. C. Bouglé, **Les sciences sociales en Allemagne**, ed. II, Paris, 1902, p. 15.
39. **Idem**, pp. 155-156.
40. Gustav Schmoller, **Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre**, Erster Teil, Leipzig, 1923, p. 6.
41. **Idem**, p. 51.

Şi dacă trecem acum la o altă ştiinţă socială, **la drept**, constatăm şi aici, întocmai ca şi la economia politică, că unii dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai ştiinţei dreptului afirmă cu tărie baza psihică a fenomenului juridic. Astfel, **R. v. Ihering** porneşte de la principiul că „nu există acţiune fără scop", căci chiar atunci când ni se pare că o acţiune oarecare este fără sens şi nu are justificare, ea se săvârşeşte în baza unui scop, pe care noi poate nu l-am înţeles. Faptele juridice sunt produse ale voinţei, întocmai ca şi celelalte fapte sociale. Atunci când suntem constrânşi, noi nu lucrăm fără scop, ci alegem dintre două alternative pe cea mai puţin rea pentru noi. Încât mediul exterior, zice Ihering, nu acţionează în mod direct şi absolut mecanic asupra individului, ci el produce motive care influenţează sufletul omenesc şi îmbracă în genere forma unor scopuri-cauze [42].

Dreptul poate să înceapă ca un **fenomen de forţă** care se impune, dar întotdeauna el reprezintă în fond un **fenomen de valoare**[43], care devine normă pentru voinţa omenească şi chiar imperativ. Aspectul acesta exterior, forma de imperativ sub care apare dreptul nu este însă decât un mijloc pentru realizarea moralităţii şi a dreptăţii. Indiferent de concepţia pe care o au juriştii despre funcţia dreptului – dacă scopul lui este persoana individuală umană sau voinţa politică a naţiunii –, toţi recunosc natura psihologică şi morală a dreptului. Astfel, unii cred că dreptul trebuie să asigure dezvoltarea morală, fizică şi intelectuală a individului, respectând principiul autonomiei voinţei individuale, bineînţeles în anumite limite impuse de interesele altora în acelaşi scop [44]. Alţii cred însă că individul are atâta preţ câtă valoare reprezintă el pentru comunitate. De aceea, nu el ar fi scopul ultim al dreptului, ci interesele comunităţii sau ale statului [45]. Oricum ar fi considerat, dreptul rămâne strâns legat de psihologie şi bazat pe ea.

De la constatarea acestor legături între ştiinţele sociale şi psihologie, unii cercetători au mers mai departe, chiar prea departe, şi au redus sociologia la psihologie, considerând-o numai ca o ramură a acesteia. Începând chiar cu **Lazarus**, care încă de la 1860 se ocupa cu probleme de psihologie socială, putem constata încercarea de a identifica sociologia cu psihologia socială. Căci Lazarus condiţiona existenţa societăţii de conştiinţa colectivă, adică afirma clar şi precis legătura cea mai importantă care uneşte pe indivizi într-un grup social. Toate fenomenele sociale (religioase, juridice, economice etc.), fie că se prezintă armonios unite laolaltă, fie că apar în formă antagonistă, toate nu sunt altceva decât idei, sentimente şi voliţiuni, care pot fi descrise de istorie, de etnografie, dar nu pot fi explicate decât de psihologie – susţine Lazarus. El face însă deosebire între psihologia individuală, care studiază pe om ca o fiinţă aparte, de sine stătătoare, ca şi cum ar exista izolat, şi psihologia socială, al cărei obiect este dependenţa reciprocă a indivizilor şi modificările pe care le produce această dependenţă în sufletul lor. Dar psihologia socială trebuie să studieze mai ales **spiritul public** sau conştiinţa colectivă, care există şi în sufletul individului, fiind însă în acelaşi timp şi ceva mai presus de el. Cu modurile de organizare ale spiritului public, precum şi cu influenţa lui asupra conştiinţei individuale se ocupă psihologia socială, pe care Lazarus o confundă în realitate cu sociologia [46].

---

42. R. v. Ihering, **Der Zweck im Recht**, 6-8 Aufl., Leipzig, 1923.
43. Fritz Münch, **Kultur und Recht** in „Zeitschrift für Rechtsphilosophie", Bd. I, Leipzig, 1914.
44. Ambroise Colin et H. Capitant, **Droit civil**, t. I, ed. II, Paris, 1919, p. 5.
45. Dr. Hans Franck, **Neues deutsches Recht**, München, 1934.
46. Lazarus, **Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie**, „Deutsches Museum", citat după Bouglé.

Sociologii mai noi au căzut adeseori într-un adevărat **psihologism**, fiind înclinaţi să tăgăduiască însuşi caracterul de obiectivitate al fenomenelor sociale, ceea ce desigur este tot atât de exagerat şi periculos pentru existenţa sociologiei ca şi afirmaţiile naturalismului şi mecanicismului social.

Printre reprezentanţii psihologismului trebuie să facem însă o deosebire, căci sunt unii care confundă sociologia cu psihologia colectivă, iar alţii chiar cu psihologia individuală. Astfel, **De Roberty** susţine prioritatea spiritului colectiv, prin care se explică şi cel individual, nu însă în sensul lui Durkheim, care a afirmat că „faptele sociale nu sunt o simplă desfăşurare de fapte psihice, ci, din contra, acestea din urmă nu sunt în mare parte decât prelungirea celor dintâi în interiorul conştiinţelor" [47]. De Roberty recunoaşte o independenţă fenomenelor psihice individuale, care au o interioritate a lor, sunt influenţate de viaţa socială, dar în nici un caz nu se reduc la fapte sociale. Deosebirea dintre psiholog şi sociolog, zice De Roberty, constă în faptul că primul analizează starea internă a conştiinţei, pe când secundul se ocupă de manifestările ei exterioare [48]. Sociologul va trebui să arate în acelaşi timp cum se formează şi cum evoluează conştiinţa socială în raport cu conştiinţele individuale. După concepţia lui De Roberty, sociologia trebuie să se ocupe de mecanismul psihologic al conştiinţei sociale, tema ei fiind astfel de natură psihologică.

În sfârşit, nu putem trece cu vederea peste unul dintre gânditorii care acum 30 de ani se impunea cugetării filosofice şi cercetărilor psihologice în mod cu totul deosebit. E vorba de **W. Wundt**, fost profesor în Leipzig, întemeietorul laboratorului de psihologie experimentală şi unul dintre cei mai savanţi cercetători, căci nu a fost disciplină ştiinţifică în care să nu fi fost orientat şi asupra căreia să nu fi gândit şi scris. El a creat o adevărată socio-psihologie, aplicând principiile psihologice şi explicând prin ele viaţa socială. Wundt cercetează diferitele instituţii sociale în aspectul lor exterior, dar nu se mulţumeşte numai să le descrie sau să arate mecanismul funcţionării lor, ci caută cauzele psihologice care le produc. De aceea în monumentala sa lucrare **Völkerpsychologie**, apărută în 10 volume, se ocupă, mai înainte de orice, de funcţiunile mentale care fac posibile viaţa colectivă şi evoluţia socială. Iar aceste funcţiuni le explică el prin interacţiunea indivizilor de-a lungul vremii, prin intermediul succesiunii generaţiilor. Nu intrăm acum în detalii, deoarece vom reveni asupra concepţiei lui Wundt cu ocazia problemei naturii societăţii. Menţionăm însă numai că, pentru Wundt, sociologia constă din mai multe discipline, şi anume : 1) **etnologia,** care descrie diferite feluri de societate omenească, 2) **demografia statistică**, prin ajutorul căreia se constată numeric interdependenţa fenomenelor sociale şi 3) **ştiinţele politice**, care înfăţişează diferitele tipuri de organizare politică.

Analizând numeroasele instituţii sociale existente, Wundt cercetează în primul rând procesele psihologice subiective care le-au dat naştere. Legile prin care se explică şi se transformă realitatea socială nu sunt altceva, pentru Wundt, decât aplicaţii ale legilor psihologice, bineînţeles cu adaptările necesare.

Gânditorii şi sociologii citaţi mai înainte înţeleg să explice fenomenele sociale prin ajutorul psihologiei colective, stabilind o identitate între această ştiinţă şi sociologie. Sunt însă alţii care fac apel de-a dreptul la psihologia individuală,

---

47. E. Durkheim, **De la division du travail social,** ed. III, Paris, 1911, p. 341.
48. De Roberty, **Sociologie et Psychologie,** in „Les Annales de l'Institut International de Sociologie", t. X, 1904.

încercând să rezolve problema prin ajutorul ei. Aşa, de pildă, este cunoscută seducătoarea teorie a sociologului francez **Gabriel Tarde**, pentru care faptul social nu este altceva decât un anumit fel de contact între două suflete care au între ele anumite legături. Viaţa sufletească este foarte complexă şi variată în înfăţişările sale, de aceea, dacă uneori putem observa uşor formele sale exterioare de manifestare, alteori trebuie să urmărim cu multă perspicacitate o serie întreagă de procese psihice care se cheamă sau se produc unul pe altul. Gabriel Tarde, ocupându-se în special de rolul unui anumit factor, căruia dânsul îi dă o foarte mare importanţă în viaţa psihică, anume de **sugestie** şi felurile ei, deosebeşte trei forme fundamentale de manifestare ale sufletului : **extramentalul, intramentalul** şi **intermentalul**.

Prin extramental se înţeleg toate acele fenomene care se produc în sufletul cuiva datorită unei influenţe exterioare, fie chiar a mediului cosmic. Intramentale sunt actele sufleteşti produse prin autosugestie, fenomenele în care factorii exteriori, de orice natură ar fi ei, au un foarte mic rol sau nici unul. Şi, în sfârşit, intramentale sunt fenomenele psihice produse sub influenţa sugestiei reciproce a indivizilor între dânşii. Viaţa de toate zilele a omului este supusă unei necontenite influenţe a semenilor săi, unui proces de sugestie inconştientă pe care o exercită asupra lui fie cei mai bine înzestraţi din punct de vedere spiritual şi care deci au prestigiu intelectual, fie cei cu situaţie socială şi economică superioară. Fiecare, la rândul său, primeşte şi dă sugestii, devenind prin aceasta un centru de intersecţie al tuturor influenţelor intermentale. Prin astfel de fenomene intermentale se formează societatea şi posibilitatea de a le înţelege pe ele uşurează însăşi explicarea fenomenelor sociale. Fenomenele acestea intermentale sunt obiectul de studiu al sociologiei, care devine astfel o **interpsihologie**[49]. Faptele sociale nu sunt altceva decât rezultatul unei sugestii care se exercită, după legi diferite, de către oameni, unii asupra altora. Influenţele acestea reciproce se traduc în viaţa obişnuită prin adaptarea conduitei fiecăruia la conduita celorlalţi, printr-un **conformism** rezultat din identitatea de gândire, produsă şi ea, la rândul ei, printr-un proces de imitaţie. În concepţia lui Tarde, **imitaţia** este cel mai important factor, este elementul fundamental care adună pe oameni laolaltă, stabilind între ei o omogenitate spirituală, o adevărată socializare a lor.

Elementele psihice sau cantităţile care dau impulsiuni, determinând acţiunile oamenilor sunt, după Tarde, **credinţele** şi **dorinţele**, care se combină în diferite moduri în sufletul indivizilor, producând creaţia, inovaţia, care, dacă se generalizează prin imitaţie şi se răspândeşte în cercuri din ce în ce mai mari, fiind adoptată de alţi indivizi, devine un fapt social. Iată în câteva cuvinte concepţia lui Tarde, care reduce sociologia la psihologie, la o interpsihologie, cum îi zice dânsul.

Fără îndoială că sociologia are puternice legături cu psihologia, că nu se poate separa de dânsa, deoarece fenomenele sociale nu sunt altceva decât **spirit** obiectivat şi concretizat. Dar de aici nu se poate conchide că sociologia se reduce la psihologie. Faptele sociale capătă un caracter special, care nu poate fi explicat prin legile psihologiei obişnuite, ba mai mult chiar, ele apar cu o stringenţă direct opusă variabilităţii subiective a sufletului omenesc. Sociologia şi psihologia au fiecare un obiect special al lor de cercetare şi un anumit punct de vedere.

Sociologii americani şi cei englezi au fost înclinaţi foarte adesea să dea o deosebită importanţă psihologiei sociale, prin care au crezut ei că se poate explica

---

49. Gabriel Tarde, **La Psychologie et la Sociologie,** in „Les Annales de l'Institut International de Sociologie", t. X, 1904.

societatea. De aceea literatura sociologică americană cuprinde numeroase lucrări de psihologie socială. În anul 1913, **Charles Ellwood**, recunoscând independenţa sociologiei ca ştiinţă, afirma totuşi ca bază imediată a ei psihologia, deoarece nu se poate concepe grup social decât dacă există relaţii conştiente între oameni [50]. Viaţa socială este desigur legată de mediul fizico-geografic şi de biologie, dar esenţa ei este psihică, de aceea în explicarea sociologică trebuie să intervină şi psihologia. Psihologia socială este, pentru Ellwood, o parte din sociologie, al cărei rol este de a aplica principiile psihologice în interpretarea fenomenelor sociale. Ea cercetează rolul instinctelor, al sentimentelor şi al proceselor intelectuale în viaţa socială, în organizarea socială şi în evoluţia ei [51].

Cercetând cu atenţie domeniul faptelor sociale, precum şi acela al vieţii sufleteşti, oricine este impresionat de modul cum se întrepătrund ele şi se influenţează reciproc, chiar în fenomenele cele mai subiective şi mai interioare. Sunt într-adevăr fapte psihice a căror simplă enumerare arată precis că ele nu pot fi explicate şi înţelese decât în raport cu societatea. Cum s-ar putea explica, de exemplu, sentimentul de prietenie sau simpatia decât prin raportarea la altcineva, la un individ, care devine cauza şi obiectul acestui fenomen psihic? Sunt o sumedenie de alte fenomene sufleteşti, asupra cărora vom stărui chiar în acest capitol şi care nu pot fi lămurite decât prin ajutorul factorului social.

Această interpenetraţie reală a fenomenelor sufleteşti cu cele sociale a făcut pe **H. Stoltenberg** să analizeze mai îndeaproape unele fenomene psihice şi să conchidă la existenţa a două discipline noi, anume: **sociopsihologia** şi **psihosociologia**. Sociopsihologia se ocupă de fenomenele care nu pot fi gândite altfel decât individualizate în conştiinţa unei persoane, chiar dacă ele sunt produsul influenţei societăţii. Acestea au dobândit un caracter subiectiv şi aparţin individului. Din contra, psihosociologia va trebui să studieze acele fenomene care nu pot fi gândite decât într-un raport conştient cu alte fiinţe. Cu alte cuvinte, această disciplină se va preocupa de fenomene sociale privite în aspectul lor psihologic, ar fi vorba deci de fenomene de grup explicate în mod psihologic [52].

Pentru a exemplifica această concepţie, ne vom opri asupra unui singur fenomen pe care-l analizează Stoltenberg, arătând elementele lui sociale, anume **conştiinţa.** Conştiinţa individului este determinată de experienţele altora şi de atitudinea lor faţă de dânsul. O percepţie despre altul reprezintă în acelaşi timp şi o anumită stare sufletească. De exemplu: o strângere de mână a cuiva îmi poate lăsa impresia clară sau că se bucură când mă vede, sau că a făcut un gest pur convenţional. Conştiinţa mea poate percepe exteriorul unui individ, culoarea ochilor lui, mărimea trupului său, dar ea poate pătrunde şi mai departe, sesizând ceea ce se petrece chiar în conştiinţa lui. Acesta e un fenomen nou, e **conştiinţa despre conştiinţa altuia** sau, cu termenul lui Stoltenberg, e **Mitbewusstsein**

Sau tot aşa, cineva poate avea cunoştinţă despre modul cum se reflectă sufletul unei a treia persoane în conştiinţa altcuiva. De exemplu: un bărbat gelos are conştiinţa că prietenului său îi place femeia pe care o iubeşte el. Această nouă formă de

---

50. Charles Ellwood, **Sociology in its psychological Aspects,** London, 1913, p. 63.
51. Charles Ellwood, **Die Beziehungen der Soziologie zur Sozialpsychologie**, in „Jahrbuch für Soziologie", 1926.
52. Hans Lorenz Stoltenberg, **Soziopsychologie,** Berlin, 1914. A se vedea şi **Seelgrupplehre**, Berlin, 1922, precum şi studiile: **Mögen und Küren in Gruppenleben**, publicat în „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie", 1925; **Seelspiegelung oder Formen des Mitbewusstseins**, publicat în „Jahrbuch für Soziologie", Bd. II, 1926.

conştiinţă o numeşte Stoltenberg **Mitmitbewusstsein**. În acest proces sufletesc se poate ca obiectul conştiinţei unui alt om, care este subiect al conştiinţei noastre, să nu fie numaidecât o a treia persoană, ci să fim noi înşine. Cu alte cuvinte, un individ oarecare are conştiinţă de efectul sau impresia pe care o produce propria sa persoană în conştiinţa altuia. Aceasta este un fel de **conştiinţă de sine** dobândită prin elemente interpsihice sau, cum îi zice Stoltenberg, este **Selbmitbewusstsein**. „Această conştiinţă despre conştiinţa unui semen, care are ca obiect sufletul nostru, acest mod de a-şi privi atât exteriorul, cât şi interiorul propriu al fiinţei sale în oglinda altora, această posibilitate de a pune faţă în faţă, ca două lucruri opuse, modul cum se vede cineva pe sine în conştiinţa sa cu modul cum se reflectă în conştiinţa altuia nu a fost încă cercetată şi expusă complet, deşi are o mare importanţă pentru viaţa socială omenească" [53]. Nu stăruim mai departe asupra formelor acestei conştiinţe, deşi trebuie să mărturisim că avem de-a face cu un câmp de cercetări noi şi foarte interesante, în ciuda terminologiei greoaie pe care o întrebuinţează Stoltenberg şi care în româneşte este intraductibilă.

După ce am arătat, în cele ce precedă, modul cum s-a pus problema raporturilor dintre psihologie şi sociologie şi soluţiile care s-au dat, vom cerceta în detaliu legătura dintre aceste două ştiinţe, fixând poziţia fiecăreia. Nu se poate tăgădui că societatea, deşi constă din instituţii obiective, concrete, constrângătoare chiar faţă de individ, are totuşi o bază psihică, pentru că toate aceste instituţii sunt raporturi dintre oameni. De aceea, nu se poate studia societatea făcându-se abstracţie de om, şi când zicem „om", ne gândim în special la sufletul lui. Faptele sociale trebuie înţelese în întregul lor mecanism şi acest lucru nu e posibil dacă nu ne dăm seama de substratul lor psihologic. Sociologia studiază faptele sociale în înlănţuirea lor cauzală şi sub aspectul lor obiectiv, în timp ce psihologia le interiorizează, urmăreşte procesul lor de transformare psihică sub influenţa societăţii, precum şi motivarea internă a acţiunilor sociale. Sociologia nu se poate dispensa de ajutorul psihologiei în cercetările sale, ci ambele ştiinţe se influenţează şi se ajută reciproc.

Astfel, psihologia, chiar în construcţia sa, se bazează pe numeroase elemente sociale, încât **Dilthey** a exprimat un adevăr curent şi incontestabil când a susţinut că sociologia „numai prin abstracţie se poate separa din ştiinţa totală a realităţii social-istorice şi nu se poate dezvolta decât în necontenit raport cu ea" [54]. Prin urmare, însuşi obiectul psihologiei, omul, nu este ceva separat de contextul social, căci individul izolat este o ficţiune. Natura omenească e ceva permanent social, căci mediul, obiceiurile, tradiţiile, convenţiile grupului în care este înglobat individul determină felul de manifestare al naturii sale. Am putea spune că omul este o fiinţă care devine treptat-treptat om, deoarece instinctele, dispoziţiile şi tendinţele moştenite de la strămoşi devin umane numai prin contactul cu alţi semeni, prin cooperare sau conflicte şi aşa mai departe [55]. Atât de mult toceşte societatea tot ceea ce este animalic în individ şi îl transformă, încât pe măsură ce omul e mai sociabil, e mai blând, mai omenos, mai om. Dar avem încă o dovadă evidentă de această influenţă transformatoare a societăţii chiar în procesul de **izolare**, care e întovărăşit de o scădere a funcţiunilor mentale, foarte adesea chiar de abrutizare. Omul trăieşte în

53. Hans Lorenz Stoltenberg, **Conştiinţa de sine ca un produs interpsihic**, trad. de P. Andrei şi publicat în revista „Minerva", Iaşi, nr. 3, pp. 138-149.
54. W. Dilthey, **Einleitung in die Geisteswissenschaften**, pp. 29-30.
55. Robert E. Park and Ernest W. Burgess, **An Introduction to the Science of Sociology**, Chicago, 1924.

diferite cercuri şi grupe sociale, având interese deosebite, care toate se întâlnesc în el şi-i formează sufletul. Astfel, el apare ca membru al unei familii, ca luptător într-un partid politic, ca adept al unei credinţe religioase etc. El are psihologia clasei din care face parte, mintea lui operează cu un anumit fel de reprezentări şi concepte şi sufletul său posedă o rezonanţă specială. De aceea, se poate vorbi şi trebuie să se vorbească de o psihologie profesională, de o psihologie a declasaţilor etc. Tot aşa, nu este un secret pentru nimeni şi nici măcar nu e greu de observat că alta este psihologia săteanului faţă de aceea a locuitorului dintr-un oraş mic şi cu atât mai diferită faţă de aceea a orăşeanului din centrele urbane mari. Astfel, ţăranul are un spirit individualist, ţine la bucata lui de pământ mai mult decât la orice. **L. Raymont** l-a înfăţişat admirabil în romanul său **Les paysans**, iar **Pearl Buck**, deşi a luat subiectul din altă lume, dintr-o rasă colorată, a redat însuşirile generale ale sufletului ţărănesc, indiferent de ţara în care s-ar afla, în romanul său **Terre chinoise**. Ţăranul e stăpânit mai mult de instinct, de aici stabilitatea şi ordinea care-l caracterizează, de aici caracterul său conservator, de aici lipsa unei perspective mai largi de viaţă. Din contra, orăşeanul e calculat, mereu în mişcare, dornic de schimbări, revoluţionar, condus de interese şi de inteligenţă reflexivă. Săteanul reprezintă oarecum imobilismul faţă de orăşean. Aglomerarea de oameni la oraşe necesită o producţie mai intensă, deci o diviziune şi specializare a muncii mai mari ca la sate. Tehnicizarea orăşenească îl face pe individ, fără voia şi ştirea lui, să-şi formeze o concepţie naturalistă şi mecanicistă despre lume. Într-adevăr, orăşeanul trăieşte într-o atmosferă de organizare tehnică, în care mâna omului a lucrat şi prelucrat totul. „Pământul dispare de sub picioarele sale şi se transformă în asfalt, casele ascund orizontul, pânze de fum întunecă albastrul cerului, lămpile electrice concurează stelele…” [56].

Psihologii şi pedagogii au fost izbiţi de faptul că fiii de ţărani crescuţi în mediul rural au puterea de observaţie şi atenţia mai mari decât copiii de la oraş, precum şi fantezia mai bogată. Cetăţenii din oraşele mici au sentimentul de pudoare şi teama de opinia publică mai dezvoltate decât locuitorii oraşelor mari [57]. Tot aşa, există variaţii psihologice după rase şi după sexe, încât aşa-numita psihologie generală este nevoită să se ocupe acum mai mult de procesele diferenţiale ale vieţii psihice totale. Fenomenele sufleteşti cele mai interioare sunt influenţate, profund influenţate, de societate, încât psihologia generală s-ar reduce în realitate la psihologia diferenţială. **Eduard Spranger** cercetează formele vieţii sufleteşti în mod **tipologic** [58], dar tipologia se reduce ea însăşi la o psihologie socială diferenţială [59]. Prin urmare, societatea este aceea care determină fizionomia specială a sufletului omenesc. Numai forţele inconştiente de reacţiune aparţin individului şi nici măcar acestea nu putem spune că sunt pur individuale, căci în inconştient trec deprinderi şi idei dobândite în societate, prin educaţie şi prin contactul de fiece zi cu ceilalţi oameni.

Reprezentările colective domină întotdeauna, încât ceea ce ne apare ca individual este de fapt subiectivizarea socialului. Un Robinson nu este ceva complet desfăcut de societate, deoarece el continuă să trăiască după modelul pe care i l-a dat societatea. Bergson aminteşte un personaj caracteristic înfăţişat de scriitorul **Kipling** în lucrarea sa **In the Ruth**. E vorba de un om care s-a retras pentru a trăi singur într-o căsuţă din

---

56. C. Weiss, **Pädagogische Soziologie**, Leipzig, 1929, p. 215.
57. Fritz Giese, **Lebensraum und Lebensleistung**, in **Bericht über den XIV Kongress der deutschen Gesellschaft für Psychologie**, Jena, 1935.
58. Eduard Spranger, **Lebensformen**, Halle, 1922.
59. Dr. Gaston Roffenstein, **Der Gegenstand der Sozialpsychologie und der Soziologie**, 1925.

mijlocul unei păduri din India – şi care totuşi în fiecare seară se îmbracă pentru cină în haine negre „pentru a nu pierde respectul de sine însuşi în izolarea sa”[60]. „Gesturile noastre cele mai familiare, sentimentele noastre cele mai profunde poartă marcă socială. Caracterul nostru, ceea ce e mai personal, mai individual în noi e într-o parte a sa opera societăţii”[61]. De altminteri, nu e greu de observat pentru oricine nevoia pe care o simţim de a fi asemenea cu cei în mijlocul cărora trăim. Şi cât de dureros izbeşte disonanţa faţă de dânşii ! Noi nu ne îmbrăcăm la modă numai pentru că ne place sau fiindcă suntem dornici de inovaţii, ci pur şi simplu pentru a nu ne singulariza, pentru a nu ieşi oarecum afară din social. Dacă o femeie s-ar îmbrăca astăzi cu rochie Malacov, desigur că toţi s-ar mira sau ar râde de dânsa. Există deci un minimum de conformism, care-l ţine pe individ legat de ceilalţi oameni în societate şi care în mod inconştient chiar se găseşte în fiecare dintre noi. Astfel, se stabileşte un fel de mediu comun şi o mentalitate asemănătoare între toţi cei care trăiesc laolaltă, pentru că sunt supuşi aceloraşi reprezentări colective. După acest considerent, psihologii şi psihiatrii vorbesc despre **anatopism mental** şi despre **mentalităţi paradoxale**. Paradoxale sunt acele mentalităţi individuale care vin întotdeauna în contradicţie cu mentalitatea grupului din care fac parte. Iar anatopic este acel individ a cărui mentalitate nu e în armonie cu mentalitatea grupului în care trăieşte, ci cu a altui grup. Anatopicul nu e bolnav, nu e nici nebun, căci transportat în alt mediu, el poate fi în armonie cu viaţa şi mentalitatea de acolo[62]. Iată deci necesitatea de asimilare psihică, care face posibilă viaţa într-un anumit grup, viaţa socială.

Trecând acum peste aceste consideraţii generale, vom stărui puţin asupra unora din cele mai importante fenomene psihice, pentru a arăta cum intervine socialul în alcătuirea lor. Nu ne vom ocupa în acest capitol de gândire şi conceptele intelectuale, pentru că acestea vor constitui obiectul de cercetare al paragrafului următor, dar vom analiza modul de exprimare a gândirii şi mijloacele de comunicare a ideilor de la om la om – **limbajul**.

S-a spus, şi cu dreptate, că gândirea e o vorbire interioară, o vorbire înceată, căci noi gândim fie în imagini, fie în concepte, fie în cuvinte. **Benno Erdmann** a susţinut că orice proces de gândire se bazează pe imaginile acustice sau optice ale mişcării sau chiar numai pe imaginea cuvântului spus. De aceea persoanele cărora le lipseşte imaginea cuvântului au oarecare dificultate în gândire.

De la început trebuie să facem deosebire însă între **limbaj** şi **limbă**, limba fiind numai o anumită formă de limbaj. Prin limbaj se înţelege un ansamblu de „semne întrebuinţate pentru a exprima şi transmite sentimente şi idei”[63], iar semn este tot ceea ce poate servi pentru a face comunicare între oameni. Pot fi multe semne de acest fel : **semne naturale nesistematizate**, ca gesturi, expresii mimice, strigăte sau **semne sistematizate**, cum sunt cele **scrise**. Există deci un limbaj scris convenţional, sunt apoi semne convenţionale nevorbite, cum e limbajul surdo-muţilor, care, prin anumite gesturi şi figuri făcute cu degetele, alcătuiesc un alfabet în toată regula. Acesta ar fi un **limbaj artificial**, în opoziţie cu primul fel, care este natural. Unul dintre felurile de limbaj este şi cel **articulat**, cuvântul, limba propriu-zisă. Aşa că limba apare numai ca un anumit fel de limbaj.

---

60. H. Bergson, **Les deux sources de la morale et de la religion**, Paris, 1932.
61. A. Hesse et A. Gleyze, **Notions de Sociologie,** ed. 2, Paris, 1924, p. 3.
62. P. Courbon, **Les mentalités paradoxales**, in „Journal de Psychologie”, 1925, nr. 15.
63. A. Niceforo, **De l’individuel et du social dans le langage**, in „Revue de l'Institut de Sociologie”, Bruxelles, 1928, nr. 3.

Problema limbajului a preocupat pe foarte mulţi gânditori, care au formulat diferite teorii prin care încercau să explice modul de formare a limbajului. „Ca pasărea, ca maimuţa, omul a vorbit mai întâi pentru sine însuşi, adică fără intenţie, a făcut mişcări ale limbii şi gâtului, analoage celorlalte mişcări musculare", zice **Remy de Gourmont** [64], ajungând la concluzia că la originea limbajului este un fapt vital asemenea motilităţii şi vederii. Trecând peste concepţia religioasă, care vedea în limbaj un dar dumnezeiesc, făcut de către divinitate omului, aşa cum susţine **Herder** în lucrarea sa **Ideen zur Philosophie der Geschichte** şi peste explicarea fiziologică, după care limbajul e ceva asemănător cu actele reflexe, cu o reacţie sau o mişcare făcută în mod mecanic sub influenţa unor excitaţii exterioare, ajungem la o altă concepţie, care dă limbajului temei psihic.

Încă din antichitate, **Lucretius Carus**, ocupându-se de gândire şi limbaj, susţinea că gândirea premerge limbajului şi că oamenii, din nevoia de a comunica unii cu alţii, au inventat un adevărat limbaj de gesturi şi semne pentru a se înţelege între ei. Astfel, primitivii au un limbaj universal, format din simboluri naturale. Filosofii stoici au făcut chiar distincţia între limbajul animalelor şi acela al oamenilor, considerându-l pe cel dintâi drept ceva uniform şi bazat numai pe instincte, pe când secundul e articulat şi rezultă din gândirea omenească. Pentru stoici, limbajul nu este ceva inconştient, ci, din contră, e o imitaţie conştientă a însuşirilor lucrurilor, de aceea el are un aspect onomatopeic. E adevărat că omul, chiar fără să vrea, a imitat sunete şi mişcări, determinat de ritmul funcţiunilor fiziologice. Când auzim un marş, nu potrivim noi inconştient pasul după ritmul sunetelor? Mişcările animalelor pe care le-a văzut, strigătele naturale, vâjâitul vântului, bubuitul tunetului etc. – iată o sumă de impresii naturale pe care omul le-a putut imita fără voie. Dar de ele a legat dânsul anumite sentimente, scopuri, idei – şi atunci, pentru a denumi aceste fenomene naturale, el le-a imitat în mod conştient, intenţionând să comunice altora, prin ajutorul acestor imitaţii, gândurile sau emoţiile sale. Şi aşa a fost înţeles, pentru că toţi oamenii au văzut şi au trăit fenomenele care l-au impresionat pe dânsul.

Limbajul, după cum am arătat, se alcătuieşte prin ajutorul văzului, auzului, tactului, prin gesturi, mimică şi prin cuvinte articulate. Dacă limbajul gesturilor şi semnelor exprimă mai mult emoţii şi nevoi practice, ideile şi judecăţile se exprimă în alt mod, şi anume prin graiul articulat, cuvântul fiind cea mai proprie formă de exteriorizare a lor şi uneori chiar imaginea gândirii. De aceea, limbajul articulat, limba propriu-zisă, pe lângă elementul afectiv, comun tuturor formelor de limbaj, are şi elemente raţionale. Gândirea construieşte semne de exprimare, simboluri, pe care apoi le substituie lucrurilor.

Gestul şi sunetul care exprimă o emoţie nu devin însă limbaj decât atunci când sunt înţelese de alţii, când sunt alese în mod conştient pentru a comunica altora ceea ce simţim sau dorim. În acest caz însă, gesturile şi sunetele devin oarecum convenţionale între mai mulţi indivizi, presupunând chiar existenţa societăţii. „Viaţa în comun, zice **Delacroix**, este mediul necesar pentru limbaj ; el nu poate apărea decât într-un grup social şi în condiţii sociale" [65]. Limbajul nu este deci numai exprimarea sentimentelor sau emoţiilor personale, ci şi înţelegerea lor de către alţii. Chiar mimica şi toate celelalte forme de limbaj expresiv le utilizăm, după împrejurări, pentru că ne dăm seama că sunt înţelese de alţii. Societatea este astfel o condiţie a

64. Remy de Gourmont, **Promenades philosophiques**, II-e série, pp. 73-74.
65. H. Delacroix, **Les conditions psychologiques du langage**, in „Revue philosophique", p. 33.

limbajului, întrucât procesele de expresie şi de înţelegere, fără de care nu există limbaj, sunt posibile numai prin asocierea indivizilor laolaltă. De aceea susţine **Vendryes** că „limbajul s-a format în sânul societăţii" şi că nu se poate vorbi despre limbaj decât din momentul în care „oamenii au simţit nevoia de a comunica între ei" [66].

Graiul, limbajul articulat în special, este semnul cel mai caracteristic al trecerii de la zoologic la uman. El se deosebeşte de cel afectiv pentru că are elemente intenţionale, raţionale şi voluntare. Pe când limbajul afectiv e spontan, nereflectat, cel articulat e logic, reflexiv ; „primul nu caută cuvinte, celălalt le alege" [67]. Ambele forme însă au elementul social, convenţional, căci omul strigă pentru că vrea să se ştie ce-l doare, ce-l ameninţă sau ce doreşte.

Limbajul este social, pentru că n-ar exista dacă n-ar fi societate, pentru că este într-adevăr ceva exterior individului şi pe care „el singur nu-l poate nici crea, nici modifica" [68]. Nici chiar fonetica nu putem spune că se bazează pe elemente pur individuale, căci toţi indivizii care aparţin aceluiaşi grup etnic articulează cuvintele la fel şi aceasta nu prin imitaţie sau în urma unei hotărâri a vreunei autorităţi, ci s-ar putea spune că este un fel de constrângere fonetică, de sub jugul căreia nimeni nu se poate elibera. Limba variază după popoare şi nu se schimbă decât o dată cu ele, încât evoluţia societăţilor prezintă ca un aspect propriu al ei evoluţia limbii. Şi după cum societatea poate avea forme diferite, după regiunile geografice pe care se găseşte aşezată, tot aşa înlăuntrul aceleiaşi limbi există **dialecte**, precum şi ceea ce numesc francezii **patois**, legate de anumite teritorii şi regiuni. Dar acestea nu distrug unitatea limbii, ci înfăţişează numai grade de omogenitate mai mare sau mai mică în anumite regiuni. Dacă o societate este unitară, limba pe care o vorbeşte ea reflectă această unitate, căci unitatea unei limbi nu e determinată de factorul geografic, nici de frontiera politică, nici de rasă, ci numai de comunitatea sufletească. Filologul francez **Ferdinand de Saussure** consideră drept cea mai importantă unitate, necesară comunităţii lingvistice, legătura socială dintre oameni, interesele şi trebuinţele comune sau ceea ce numeşte el cu un cuvânt **etnismul.** Etnismul este „o unitate bazată pe raporturi multiple de religie, de civilizaţie, de apărare comună etc., care se pot stabili chiar între popoare de rase diferite şi în absenţa unei legături politice" [69].

După cum se vede, limba nu este ceva construit artificial, în mod armonios şi simetric după o concepţie raţională, ci ea depinde de însăşi viaţa unei societăţi şi, ca atare, oglindeşte unitatea societăţii sau gradul ei de eterogenitate.

Limba suferă modificări necontenit în ceea ce priveşte **vocabularul** şi **sensul cuvintelor**, după diferitele împrejurări în care trăieşte o societate. Negreşit că există un vocabular comun pentru toţi membrii unui grup social, dar înlăuntrul aceluiaşi grup pot exista variaţii de cuvinte şi sensuri, după clasele sociale, după profesiuni şi după poziţia socială a diferiţilor membri care compun acel grup. Altul este limbajul şi stilul popular, altul e cel burghez, altul al scriitorului şi al intelectualului şi altul al omului de rând. Există astfel o limbă a comercianţilor, de unde şi nevoia de a se învăţa în mod special corespondenţa comercială, precum există şi un limbaj tehnic. Condiţiile sociale şi istorice impun în mod firesc modificări în vocabularul întrebuinţat de oameni în vorbirea lor. Sub vechiul regim francez, de pildă, în timpul

66. J. Vendryes, **Le langage**, Paris, 1921, p. 13.
67. A. Niceforo, **De l'individuel et du social dans le langage.**
68. Ferdinand de Saussure, **Cours de linguistique générale**, publié par Charles Bally et Sechehaye, Paris, 1922, p. 31.
69. **Idem.**

regalităţii, întrebuinţarea pronumelui la persoana a doua singular sau la plural indica, întocmai ca şi astăzi, un grad variabil de intimitate sau de politeţe. Se zicea „tu” numai între amici şi rude. După revoluţia de la 1789 însă, „tu” e întrebuinţat în general şi în mod ostentativ ca semn al egalităţii, ca o dovadă de civism, devenind obligatoriu pentru toată lumea [70]. Dar tot aşa, apariţia unor invenţii, precum şi transformările utilajului de producţie aduc după ele crearea de cuvinte noi. Diferitele clase sociale întrebuinţează cuvinte deosebite pentru a reda aceleaşi noţiuni. De pildă, în limba franceză, pentru a se arăta remuneraţia pe care o primeşte fiecare categorie socială de muncitori pentru activitatea sa, se întrebuinţează cuvinte variate. Astfel, se zice **gage** pentru servitori, **traitement** pentru funcţionari, **solde** pentru ofiţeri, **honoraires** pentru doctori sau avocaţi, **salaire** pentru lucrători, **indemnité** pentru parlamentari şi aşa mai departe [71]. Acelaşi fenomen există de altminteri în toate limbile, nu numai în cea franceză.

Cuvintele se schimbă sub influenţa diferiţilor factori sociali şi a împrejurărilor de viaţă. Astfel, necesitatea bunei cuviinţe în societate impune ca unele acte, cele indecente de pildă, să fie denumite prin altfel de cuvinte sau prin perifraze. Ba la primitivi există chiar interdicţia unor cuvinte, care nu pot fi întrebuinţate, sunt aşa-numitele cuvinte **tabu**, deoarece la dânşii numele omului e considerat drept o parte integrantă din fiinţa sa şi cum ei cred că prin ajutorul numelui, ca şi al umbrei sau al unor părţi din corp se poate face vrăjitorie, numele se ţine secret, iar individul este numit în viaţa obişnuită cu numele clasei căreia îi aparţine. De obicei se dau porecle care se întrebuinţează zilnic, fără a se pronunţa numele adevărat al indivizilor. Tot aşa, la primitivi este **tabu** numele morţilor. De altminteri chiar la noi, foarte adesea în popor, există teama de a se pronunţa numele mortului, de aceea când se vorbeşte despre dânsul, i se spune „răposatul”.

Întrucât limbajul este în funcţie de „masa care vorbeşte”, cuvintele îşi schimbă chiar sensul în cursul evoluţiei istorice a popoarelor. **A. Meillet** a arătat în ce mod se face această schimbare [72], iar **Leo Jordan** recunoaşte că particularităţile locale ale diferitelor regiuni mai mici dispar prin comunicarea oamenilor între ei şi prin adunarea lor la centru. Ţăranii merg cu produsele lor la târguri... şi comerţul, convorbirile lor nivelează şi corijează deosebirile unora faţă de alţii, aşa că unele cuvinte rurale sunt adoptate la oraş, precum alte cuvinte de la oraş sunt luate de ţărani şi duse la sat [73]. Nu ne interesează aici modul tehnic cum se schimbă sensul cuvintelor, adică dacă aceasta se face prin restrângerea sensului şi întrebuinţarea lui la alte obiecte particulare, cu sferă mai mică sau invers, prin extinderea lui de la o reprezentare individuală la un grup de reprezentări sau prin deplasare – ci constatăm numai că mediul social pune în circulaţie sau scoate din uz anumite cuvinte sau le modifică potrivit împrejurărilor noi de viaţă.

Limba se formează treptat şi se transmite din generaţie în generaţie. Ea nu moare decât atunci când nu mai poate exprima trebuinţele actuale ale societăţii. Altminteri, ea se modifică o dată cu viaţa socială, corespunzând în totul gradului de integrare şi diferenţiere al societăţii, căci ea este „un fapt sociologic care se produce, se dezvoltă, se alterează, se perfecţionează în funcţie de societatea căreia aparţine, care reflectă în ea gândirea colectivă, cu nuanţele pe care le pot introduce conştient sau incon-

---

70. Ferdinand Brunot, **La Pensée et la langue,** Paris, 1922, p. 272.
71. J. Vendryes, **Le langage,** Paris, 1921.
72. A. Meillet, **Comment les mots changent de sens,** in „L’Année sociologique”, Paris, 1904-1905.
73. Leo Jordan, **Sprache und Gesellschaft,** Erinnerungsgabe für Max Weber, Bd. I, München und Leipzig, 1923.

ştient grupele şi indivizii"[74]. E adevărat că sunt unii cercetători care pierd complet din vedere rolul individului în procesul de creaţie sau de transformare lingvistică. Dar nu trebuie să uităm nici un moment că limbajul variază de la individ la individ. De aceea, nu putem neglija nuanţele deosebite ale limbajului după personalitatea celui care vorbeşte sau după stările sufleteşti în care se găseşte el. În afară de aceasta, cine poate tăgădui contribuţia reală şi creatoare pentru limbă a poeţilor şi a oamenilor de ştiinţă? Poezia este un mijloc de creaţie şi înnobilare a limbii, zice cu dreptate **Karl Vossler**[75]. Încât şi în viaţa limbii, ca şi în alte domenii de cunoaştere, societatea şi individul au fiecare rostul său bine determinat. Astfel, recunoscând că limba este ceva social, care aparţine comunităţii de oameni, nu putem tăgădui totuşi că ea este legată de indivizii care o vorbesc. Dovada cea mai evidentă că limba are o existenţă funcţională, ca întreaga societate, e faptul că ea trăieşte atâta timp cât e vorbită de indivizi[76]. Desigur, sunt şi fapte de limbaj care nu pot fi explicate prin ajutorul factorului social, în special **gramatica,** unde trebuie să se studieze şi să se explice limba în sine. Filologul danez **Louis Hjelmslev** se ridică în contra exagerării aplicării principiului şi factorului social în viaţa limbii. El limitează aplicarea acestui factor numai la elementele externe ale limbii, şi anume: unitatea lingvistică, diferenţierea limbilor, crearea limbilor comune şi, mai ales, în lexicologie şi semantică. În domeniul categoriilor gramaticale însă e mai greu de constatat intervenţia elementului social. În genere, zice Hjelmslev, e greu să se explice fenomenele gramaticale prin cele sociale, deoarece „alături de condiţii de ordin social, există condiţii de ordin pur lingvistic şi e foarte probabil că influenţa lor este destul de mare"[77]. De altminteri, zice el mai departe, limbajul nu este nici exclusiv, nici înainte de orice un fapt social, ci e de natură psihologică[78]. Dar autorul nu se opreşte aici, ci susţine chiar că însăşi sociologia nu este decât un aspect al psihologiei. Şi în sprijinul acestei teze citează lucrarea noastră **Das Problem der Methode in der Soziologie**, afirmând că noi am fi susţinut această teză[79]. Punctul nostru de vedere, în acel studiu, a fost, după cum se va vedea şi din capitolul următor al acestei lucrări, că nu se poate face cercetare sociologică fără a căuta să se înţeleagă spiritul, mentalitatea care a preşezut la baza oricărei instituţii sociale. Dar de aici până la reducerea socialului la psihologic e cale foarte lungă şi multă, multă diferenţă.

Hjelmslev are dreptate numai în ceea ce priveşte părerea că în gramatică elementul social nu prea are influenţă. Filologii vor cerceta desigur problema aceasta mai amănunţit, noi observăm însă un fapt, anume că la popoarele cele mai civilizate găsim şi gramatica cea mai simplă şi că este o coincidenţă interesantă între dezvoltarea civilizaţiei şi simplificarea gramaticală.

În afară de limbajul vorbit însă, am văzut că oamenii pot comunica între ei şi prin scris în forme foarte diferite, care şi ele sunt în funcţie de civilizaţie şi de gradul de evoluţie al popoarelor. De la desenul, atât de mult răspândit chiar la primitivi, unde prin ajutorul lui se reprezintă ideile şi credinţele primitive prin imagini, şi până la scrierea alfabetică din zilele noastre, semnele grafice au constituit un limbaj foarte comod şi important pentru comunicarea la distanţă. Scrisul este însă o instituţie

74. Ferdinand Brunot, **La Pensée et la langue**, Introduction, p. XXI.
75. Karl Vossler, **Die Grenzen der Sprachpsychologie**, Erinnerungsgabe für Max Weber.
76. L. Weissberger, **Sprache**, in **Handwörterbuch der Soziologie**, Stuttgart, 1931.
77. Louis Hjelmslev, **Pricipes de grammaire générale**, Köbenhavn, 1928, p. 281.
78. **Idem**, p. 283.
79. **Ibidem.**

socială, caracteristică societăţilor civilizate, pentru că el presupune o corespondenţă fixă şi constantă între un semn şi o imagine [80].

Am înfăţişat, în liniile sale generale, problema limbajului, pentru a arăta cât de strânsă este legătura dintre fenomenele sociale şi cele psihologice şi cum intervine societatea chiar în constituirea fenomenelor care au o natură psihologică individuală. Dar fenomenele acestea, care par a avea un caracter oarecum detaşat de grupul social, cum ar fi **percepţiile,** chiar acestea oferă un grad de variabilitate foarte mare, datorită elementelor sociale care intră în compoziţia lor sau le determină apariţia. În genere, se susţine că percepţiile sunt subiective şi variază de la individ la individ, din cauza structurii individuale diferite a oamenilor. În realitate însă, această structură sufletească, care este un întreg, e formată din o mulţime de elemente, din care socialul nu lipseşte niciodată. „Noi nu cunoaştem toţi aceleaşi persoane, nu trăim toţi în aceleaşi localităţi, nu suntem toţi în contact durabil cu aceleaşi obiecte. Cu un cuvânt, n-avem toţi aceeaşi istorie. Suntem capabili sau nu de a recunoaşte individual oamenii şi lucrurile în particularităţile lor, după cum au aparţinut sau nu înainte istoriei noastre" [81].

Tot ceea ce formează tezaurul trecutului nostru personal de amintiri subiective are persistenţă şi continuitate numai datorită factorilor sociali, experienţei comune a membrilor unui grup, inserării în cadre colective. Ceea ce ne priveşte pe noi personal uităm repede, dacă nu se leagă cu evenimente sociale sau cu fapte care au semnificaţie şi valoare socială. **Maurice Halbwachs** a arătat precis şi documentat că ceea ce se numeşte **memorie** depinde în totul de mediul social, căci „cel mai mare număr de amintiri ne revin în minte când ni le recheamă părinţii, prietenii sau alţi oameni" [82]. Faptul că îmi amintesc ceva se datorează împrejurării că prin discuţie, prin schimb de idei, alţii mă provoacă la amintire şi amintirile lor o răscolesc pe a mea şi îmi vin în ajutor. Halbwachs afirmă existenţa unei **memorii colective** şi apoi a unor **cadre sociale ale memoriei individuale.** Omul îşi aminteşte trecutul, situându-se totdeauna în cadrele sociale în care s-au petrecut faptele. Aşa că, deşi teoria psihologică clasică vede în memorie un fenomen bazat pe persistenţa amintirilor în inconştient, avem de-a face totuşi cu un fenomen în care grupul social intervine în mod activ. Se poate vedea bine caracterul social al memoriei dacă ne gândim la aspectul ei în vis. În această stare avem o combinaţie de imagini fragmentare, făcută la voia întâmplării. Visul, zice Halbwachs, nici nu conţine amintiri propriu-zise, căci pentru amintire e nevoie de raţionament şi comparaţie, de raport cu societatea, or aceste condiţii nu sunt îndeplinite atunci când omul doarme. În afară de vis, mai sunt cazuri de maladii, ca paramnezia, când elementul social dispare. În vis imaginile nu sunt localizate în timp şi spaţiu, nici legate unitar cu ideile omului, ci sunt numai „părţi detaşate din scene realmente trăite de noi" [83]. De aceea ele apar ca un fel de material brut şi pot intra – în timpul somnului – în orice fel de combinaţii, între ele nefiind decât raporturi accidentale, incoerente şi dezordonate.

Desigur, una dintre condiţiile indispensabile ale memoriei este persistenţa imaginii sensibile. Dar numai prin aceasta nu am putea avea amintiri precise, localizate în timp şi spaţiu, ci pentru această operaţie de determinare şi de fixare este nevoie de intervenţia societăţii. Colectivitatea stabileşte cadrele şi punctele de reper care

80. E. Waxweiler, **L'élaboration sociale de l'écriture**, in „Revue de l'Institut de Sociologie", 1929, nr. 2-3.
81. Charles Blondel, **Introduction à la Psychologie collective**, Paris, 1928, p. 108.
82. M. Halbwachs, **Les cadres sociaux de la mémoire**, Paris, 1925, p. VIII.
83. **Idem**, p. 49.

facilitează amintirile noastre şi le dau claritate. Gândindu-ne fiecare la copilăria pe care am trăit-o, observăm că toate amintirile, dar absolut toate, se leagă de persoane din familie şi de întâmplări din viaţa familială. Există de altminteri şi o memorie colectivă a familiei, care îşi găseşte în mod sintetic forma de expresie în numele şi prenumele cuiva. Ea cuprinde nu numai amintirea raporturilor de rudenie dintre membri, ci şi evenimente şi persoane care au avut un rol şi au prezentat o oarecare importanţă în istoria sa. Amintirile copilăreşti sunt în genere familiale şi dacă ele dispar cu vremea, aceasta se explică prin faptul că fiecare individ intră în alte grupuri sociale. Nu se poate concepe amintire fără un astfel de cadru social, căci amintire pură, desfăcută de orice fel de cadru, nu există. Cele mai multe imagini pe care le avem în vis dispar tocmai pentru că nu au cadrul vieţii de veghe. Orice imagine, oricât de individuală ar fi ea, are un aspect general, prin care formează un tot împreună cu alte conţinuturi de conştiinţă. Un singur caz există, în care cadrul social pare că a dispărut, anume **memoria-reverie** Dar şi atunci, zice Halbwachs, dacă ne sustragem influenţei societăţii prezente, ne transpunem de fapt în altă societate, în special în trecut. „În acest sens, scapi de o societate numai cu condiţia de a-i opune o alta” [84].

În special fenomenul localizării, care este ceva absolut indispensabil pentru memorie, e de natură socială. Bergson, ocupându-se de acest moment al localizării, afirmă că el constă din descoperirea altei amintiri dominante, pe care localizarea se sprijină imediat. Este exact, dar în această descoperire avem de-a face cu un adevărat raţionament, în care elementele sociale abundă.

Ceea ce psihologia numeşte **recunoaştere**în memorie nu poate exista în realitate fără această localizare, fără această fixare într-un anumit cadru. Dar, în cazul de faţă, cadru nu înseamnă totalitatea noţiunilor pe care le are un individ în conştiinţa sa, nu e ceva individual, ci, din contra, e o atmosferă comună din o anumită epocă şi dintr-un anumit loc. Halbwachs dă un exemplu foarte expresiv, prin care demonstrează existenţa cadrului social al memoriei. După o călătorie cu trenul, zice el, ţin minte câtăva vreme pe toţi călătorii din compartimentul unde şedeam. De ce? Pentru că în acel timp, intrând în vorbă unul cu altul, formaserăm o mică societate. Pe urmă însă, despărţindu-ne, fiecare am intrat în alte grupuri, cărora le aparţineam şi astfel i-am uitat. Întotdeauna localizarea unei amintiri nu se poate face decât prin legătura ei cu alte amintiri bine fixate în spaţiu şi timp. De pildă: mergi pe stradă, vezi o persoană care-ţi pare cunoscută, îţi reaminteşti că ai mai văzut-o, dar nu poţi preciza nimic despre ea. Treptat-treptat, îţi aduci aminte însă că, fiind inspector şcolar, i-ai făcut în clasă inspecţie pentru definitivare, ştii precis că este un profesor. A trebuit să intervină acest element nou de natură colectivă, acest cadru social al profesiunii şi activităţii profesionale, pentru ca să existe un fenomen de amintire clară. De aceea memoria cuprinde, printre elementele sale indispensabile, cadrul social. Halbwachs vorbeşte şi despre o memorie colectivă a grupului social, cum ar fi, pe lângă memoria familială, memoria religioasă, memoria claselor sociale etc. În toate aceste cazuri, conţinutul memoriei îl alcătuiesc amintirile colective.

Pierre Janet susţine chiar că memoria, în totalitatea sa, este o funcţie socială, de care omul izolat nici n-are nevoie. În societate însă, unde el trebuie să învingă toate dificultăţile pe care i le pune în cale timpul, simte trebuinţa de crea anumite **conduite**, prin ajutorul cărora să poată înlătura aceste dificultăţi. Din nevoia de a face faţă greutăţilor deci se naşte un anumit fel de comportare, o conduită. Conduitele

84. **Idem**, p. 148.

sunt, prin urmare, încercări de adaptare ale omului pentru a reuşi în viaţă. Memoria este, pentru el, un fel de conduită absolut necesară în viaţa omului [85].

Iată deci un alt fenomen psihologic care, analizat în fondul său intim, ne arată cum se întrepătrunde individualul cu socialul. Şi dacă mergem mai departe, constatăm că toate fenomenele psihice, chiar cele mai subiective, au în compoziţia lor elemente sociale. Viaţa afectivă însă pare a fi cea mai personală, lăsând impresia că este constituită mai ales din fenomene care scapă gândirii şi care astfel nu ar fi supuse influenţei colectivităţii. Şi totuşi nici această funcţiune a sufletului nostru nu se sustrage, nu se poate sustrage puterii societăţii. Este o constatare banală, dar uşor de făcut, că emoţiile sunt foarte contagioase, că ele se comunică lesne de la un om la altul. Durerea sau frica au o putere de contagiune extrem de rapidă. Sunt apoi unele sentimente a căror intensitate sau durată este hotărâtă în funcţie de ceilalţi oameni. Aşa e mânia, „care se alimentează din furia sau indiferenţa adversarilor, din participarea amicilor – şi care se stinge din lipsă de rezistenţă sau de concurs” [86]. Sau tot aşa, **izolarea** cuiva produce „o sărăcire nu numai a expresiei exterioare a emoţiilor noastre, a plânsului şi râsului nostru, a strigătului şi a întregii noastre mimici, ci chiar a jocului reprezentărilor şi sentimentelor care le provoacă [87].

Sunt unele sentimente care nu se pot concepe decât în funcţie de societate, de alţi indivizi cu care omul este în raporturi. Astfel e **mândria**, care e sentimentul distanţei puse de cineva între el şi alţii – e un sentiment care izolează. Din contra, **orgoliul** leagă pe om de societate, căci orgoliosul are nevoie de admiraţie şi mai ales de linguşire. Tot aşa, **ruşinea** presupune neapărat societatea, deoarece un om se ruşinează dacă e observat de alţii şi dacă crede că va fi rău apreciat de oameni.

Sentimentele au foarte adesea obiecte sociale. Ele se dezvoltă întotdeauna prin educaţie, care liberează natura omenească de biologie şi o spiritualizează. Deşi viaţa afectivă are condiţii fiziologice, ca toate celelalte fenomene psihice de altminteri, totuşi în manifestările sale ea urmează reguli impuse de societate şi care variază după gradul de dezvoltare şi de civilizaţie al societăţii. Blondel constată că şi stările afective, ca oricare alte fapte, sunt supuse judecăţii şi aprecierii grupului social, care stabileşte o scară de valori, o ierarhie socială şi morală a lor. Sunt sentimente care, deşi naturale, societatea totuşi le reprobă şi caută să reprime manifestarea lor. Toată opera de educaţie constă doar în această tendinţă de a corija natura. Ierarhia aceasta morală şi socială se exprimă în nişte reguli, care sunt adevărate imperative pentru conduita noastră colectivă. Încât cu dreptate conchide Blondel că emoţiile noastre se nasc şi se dezvoltă sub presiunea permanentă a imperativelor colective.

Sentimentul moral, religios, artistic, toate se nasc prin ajutorul societăţii, care le dirijează şi le oferă un conţinut, iar manifestările lor, de la cele mai naive forme până la cele mai rafinate, nu sunt nici un moment independente de societate [88]. În ceea ce priveşte **manifestările** active ale omului, acelea în care el **vrea** să exprime în exterior conţinuturile sale sufleteşti sau să imprime lucrurilor ceea ce gândeşte el, şi aici trebuie să constatăm aceeaşi implacabilă dominare a socialului. **Voinţa** noastră este supusă tot unor imperative sociale, pe care nu le putem înfrânge în mod normal, fără grele pierderi pentru personalitatea omenească. În război oamenii îşi sacrifică viaţa din cauza imperativului colectiv, care triumfă asupra instinctului de conservare

---

85. Pierre Janet, **L'évolution de la mémoire et de la notion du temps**, Paris, 1928, pp. 219, 220, 229.
86. Charles Blondel, **Introduction à la Psychologie collective**, Paris, 1928, p. 155.
87. **Idem**, p. 154.
88. G. Davy, **L'éxplication sociologique en Psychologie**, in „Journal de Psychologie”, 1920, nr. 6-7.

individuală. Mediul social ridică voinţa individului mai presus de tendinţele sale intime, îi sporeşte potenţialul şi face ca el să se conformeze regulilor impuse. Voinţa apare astfel în genere ca o sforţare de a „adapta ştiinţa şi acţiunea noastră la realitate, după disciplina impusă de reprezentările colective”[89]. De altminteri, aşa-numitul „proces de deliberare”, care constituie unul din momentele caracteristice ale unui act de voinţă, nu e altceva decât compararea motivelor sau mobilelor sociale care impun direcţia actului. De aceea, pentru reprezentanţii concepţiei sociologice franceze, „voinţa este, în definitiv, manifestarea conştiinţei grupului instalată în noi”[90]. Inhibiţia, ca şi manifestarea activă a voinţei, cuprinde în ea momentul social, fiind provocată de motive sociale, care îi reglementează mersul şi dezvoltarea.

Dar întreaga personalitate omenească, atât în modul ei de formare, cât şi în caracterele ei, este produsul vieţii sociale. Omul singur, izolat, este un individ fizic, cum sunt toate celelalte fiinţe. Ca membru al unei societăţi însă, el devine o **personalitate** care, la rândul ei, se transformă în motor al evoluţiei sociale. Personalitatea este o unitate activă care poate influenţa chiar fenomenele afective şi intelectuale. Oamenii se influenţează unii pe alţii nu numai prin acte manifeste, exteriorizate, ci şi în alt mod. De pildă, personalităţile puternice pot paraliza energia altora, care devin simple instrumente, abdicând de la o directivă proprie de cugetare sau de manifestare. Se produce astfel o modificare, care constă într-o diminuare a forţei psihologice a celor dimprejur de către o personalitate cu calităţi superioare. Sau din contra, această energie psihologică a altora poate fi sporită prin contactul cu oameni mari sau cu genii creatoare. Ce sunt altceva adevăraţii animatori decât personalităţi care, prin prezenţa lor, contribuie la creşterea energiei celorlalţi? Personalitatea se constată după modul de manifestare al indivizilor în diferitele împrejurări. De aceea **P. Janet** o consideră drept **o conduită** sau, mai exact, drept **o serie de conduite**, căci ea se formează şi se modifică pe încetul şi în diferite etape[91]. Ceea ce caracterizează în genere personalitatea este autonomia ei faţă de mediul social, puterea de a-i da chiar directive în anumite momente. Şi aceasta pentru că ceea ce-l stăpâneşte mai mult pe un astfel de om e spiritul, e raţiunea, care-l face să treacă peste ceea ce este contingent şi particular şi să se ridice la universal. Personalitatea însă nu se caracterizează numai prin diferenţierea ei de ceilalţi membri din grupul social, ci şi prin puterea sa de se pune în serviciul scopurilor generale ale societăţii.

În genere, conştiinţa de sine a unei persoane e cu atât mai dezvoltată, cu cât individul se simte mai independent faţă de constrângerea exterioară. Dar această autonomie o dobândim „în măsura în care societatea ne formează şi ne eliberează de animalitate”[92]. Ceea ce face caracteristica proprie a fiecăruia dintre noi în societate şi ceea ce ne individualizează este starea noastră civilă, profesiunea pe care o exercităm, numele pe care-l purtăm, deci o sumă de elemente sociale. Prin acestea, noi înşine ne dăm seama de valoarea noastră şi de ceea ce însemnăm pentru societate. Foarte mulţi oameni în viaţa obişnuită sunt preocupaţi numai de modul cum se reflectă persoana lor în conştiinţa altora şi îşi modifică ei înşişi modul de a se aprecia după felul cum sunt apreciaţi de alţii. Aşa se explică faptul că succesele cuiva îi dau curaj în viaţă, îl fac să se simtă mai îndrăzneţ şi mai activ, pe când oameni chiar superiori, dacă nu reuşesc, încep a-şi pierde încrederea în ei şi a se subestima. De

---

89. Ch. Blondel, **Les volitions**, in **Traité de Psychologie** par Dumas, cap. 5.
90. R. Lacombe, **La théorie sociologique en Psychologie**, in „Revue de métaphysique et de morale”, nr. Juillet-Septembre 1926, p. 362.
91. Pierre Janet, **L'individualité en Psychologie**, Paris, 1933.
92. R. Lacombe, **La thèse sociologique en Psychologie**, p. 363.

aceea, este foarte adevărat ceea ce spunea Fairbanks, că individul gândit separat de societate nu este un om propriu-zis, ci numai „o posibilitate de a deveni om" [93].

Analizând în treacăt câteva din fenomenele psihice cele mai importante ale individului, am arătat că ele cuprind în structura lor elemente sociale, singurele prin care se poate explica fizionomia lor variată. S-ar putea susţine cu temei, pe baza celor de mai înainte, că fenomenele de psihologie zise individuale sunt transsubiective, pentru că relaţiile cu colectivitatea le fac să depăşească întotdeauna subiectivul. În realitate, toate fenomenele trăite de om sunt nişte complexe în care subiectivul şi obiectivul se amestecă laolaltă şi numai analiza ştiinţifică le deosebeşte şi le separă. Punctul de vedere din care sunt privite şi studiate aceste fenomene, numai el face din ele obiecte de cercetare ale unor ştiinţe diferite. De aceea sociopsihologia este necesară. E o completare binevenită a psihologiei diferenţiale.

Dacă pentru înţelegerea sufletului omenesc şi pentru explicarea fenomenelor psihologice este nevoie de date sociale, nu e mai puţin adevărat că nici societatea în ansamblul ei şi în manifestările sale nu o putem înţelege fără ajutorul psihologiei. Societatea se manifestă în acţiuni care au ca suport pe indivizi, iar aceştia sunt determinaţi în faptele lor de scopuri şi de motive spirituale. De aceea, sociologia nu poate neglija ceea ce uneşte sau desparte pe oameni, ci ea trebuie să ţină seamă de sufletul oamenilor, recunoscând rolul lor în transformarea societăţii. Cum s-ar putea explica oare procesul de diferenţiere socială, începând de la clanul nediferenţiat şi până la statul naţional, dacă nu am recunoaşte creaţiei şi invenţiei individului forţa sa specială ? De aici nu se poate conchide însă că psihologia este în stare să explice în întregime socialul şi că tot ceea ce este cauzalitate socială se reduce în fond la un proces de motivare psihologico-subiectivă. În acest punct păcătuiesc toate concepţiile psihologiste. Socialul are ceva în plus faţă de „psihologic" şi nu se reduce la acesta. El reprezintă o creştere de energie şi un caracter de obiectivitate, încât trebuie explicat prin legile sale proprii. Dar iarăşi, nu se poate ajunge la înţelegerea completă a socialului, trecându-se peste factorii psihici [94]. De aceea, păstrându-şi fiecare din aceste două ştiinţe – sociologia şi psihologia – independenţa sa, trebuie să recunoaştem între ele un raport de interdependenţă şi să accentuăm rolul metodologic al psihologiei în cercetarea sociologică.

Sociologia şi epistemologia

Concepţia sociologică a cunoaşterii şi a culturii

Fenomenele vieţii sufleteşti sunt, după cum am văzut mai înainte, supuse vieţii sociale, atât în ceea ce priveşte structura, cât şi evoluţia lor. Aşa încât nici chiar fiinţa intimă a omului nu scapă puterii dominatoare a societăţii. O singură funcţiune psihică a apărut multă vreme ca ceva într-adevăr individual şi sustras influenţei societăţii, anume **gândirea**. Logica şi teoria cunoaşterii au formulat de mult timp legi proprii pentru gândire, atribuindu-i un caracter aprioric, formal, precum şi valabilitate universală, indiferent de timp şi loc. **Kant** a construit toată cunoaşterea omenească pe baza raţiunii pure, eliminând orice element personal şi subiectiv. El a

93. Arthur Fairbanks, **Introduction to sociology**, New York, 1908, pp. 8, 31, 211.
94. Aloys Fischer, **Psychologie der Gesellschaft** in **Handbuch der vergleichenden Psychologie**, Bd. II, Abt. 4, p. 340.

dedus cunoaşterea prin analiza logică a unei raţiuni obiective, apriorice, supra-personale. În concepţia kantiană, care a dominat cugetarea până în zilele noastre, există o logică obiectivă în virtutea căreia are loc procesul de cunoaştere, acelaşi pretutindeni şi urmând nişte legi universale. Prin analiza transcendentală a conştiinţei, Kant a ajuns la afirmarea unei structuri logice, neschimbătoare a raţiunii omeneşti.

Indiferent de concepţia pe care au adoptat-o, filosofii apriorişti, ca şi cei empirişti au privit procesul de gândire şi cunoaştere ca un fenomen pur individual, în dependenţă numai de subiectul cunoscător şi fără legături cu viaţa socială. Logica pură a exclus întotdeauna socialul, considerându-l ca o funcţie a voinţei practice. E adevărat că unii au fost nevoiţi să recunoască legătura dintre cunoaştere şi nevoile practice ale omului şi astfel să susţină rădăcina biologică a impulsiunii de cunoaştere, dar în majoritatea cazurilor şi multă vreme gândirea şi cunoaşterea au fost considerate drept ceva izolat şi deosebit de factorul social.

Abia către sfârşitul secolului XIX încep unii gânditori să preţuiască rolul factorului social pentru gândire şi cunoaştere. Herbert Spencer are meritul de a fi pus în mod ştiinţific această problemă. El a cercetat cunoaşterea din punct de vedere psihologic--genetic şi, împotriva raţionalismului, a arătat că aşa-numitele cunoştinţe apriorice nu sunt nici general valabile, nici absolut individuale. Pe de altă parte, a afirmat, în contra empirismului, că există adevăruri care n-au origine empirică şi totuşi sunt universal valabile. Aceasta este o dovadă că într-adevăr cunoaşterea noastră conţine ceva care trece peste experienţa individuală. De aici nu se poate conchide însă că avem de-a face cu vreun element aprioric, independent şi mai presus de datele empirice ale omului, pentru că în realitate ceea ce depăşeşte experienţa individuală este o creaţie a experienţei tuturor generaţiilor anterioare, care s-a transmis prin ereditate. Astfel, experienţele speţei, care au avut la început un caracter conştient, au devenit treptat-treptat instinctive, de aceea cunoştinţele care pentru speţa întreagă au un caracter empiric apar pentru individ cu un alt caracter. Iată, de pildă, conceptele, care nu sunt altceva decât nişte mijloace de organizare a experienţei şi care deci au un caracter biologic şi pragmatic, pentru că prin ajutorul lor noi economisim timpul şi forţele, conceptele acestea reprezintă pentru noi sinteza experienţelor făcute de înaintaşii noştri. Ele se formează treptat-treptat de către speţă şi noi le găsim de-a gata, le primim de la alţii. De aceea ele ne apar cu un caracter autoritar şi aprioric. După concepţia lui Herbert Spencer, tot ceea ce pentru subiectul individual este aprioric, pentru speţă este empiric. Pentru acest motiv, putem conchide că în gândirea lui Spencer cunoaşterea este rezultatul colaborării experienţei individuale cu experienţa ereditară a societăţii.

În concepţia franceză, **Aug. Comte** este acela care, recunoscând individului rolul său real în evoluţia socială, constată totuşi raportul de subordonare în care se găseşte el faţă de societate. Individul este trecător, viaţa sa curge repede, în timp ce societatea durează necontenit, fiind o unitate prin care şi pentru care trăieşte individul. Existenţa individuală este, faţă de devenirea socială, doar o clipă şi un element, care izolat n-are nici realitate, nici sens. Individul este o abstracţie, omenirea fiind realitatea adevărată cu putere de a determina totul. Umanitatea este aceea care dă individului conţinutul vieţii sale psihice, limba, precum şi toate celelalte mijloace prin ajutorul cărora cercetează el domeniul naturii şi al spiritului. Omul devine om prin societate [95]. Evoluţia socială realizează tipuri noi de oameni, o ordine nouă şi o

95. A. Comte, **Cours de philosophie positive**, t. IV, V; **Système de politique positive**, t. I.

formă mai înaltă a ştiinţei, care, la rândul lor, indică societăţii ţeluri noi, iar factorul determinant şi conducătorul acestei evoluţii este spiritul omenesc. Omul însă este succesiv creaţie socială şi factor cauzal în procesul evoluţiei sociale, pentru că el este format de societate, asupra căreia, la rândul său, are putere de influenţă. În modul acesta, după Comte, evoluţia spirituală şi cea socială coincid.

Filosofia comtistă concepe cunoaşterea omenească ca o dezvoltare progresivă a spiritului pozitivist, căci feluritele forme ale cunoaşterii apar numai ca nişte trepte de trecere către pozitivism. **Comte deosebeşte trei etape în acest proces.** Prima fază este cea **teologică**, a cărei trăsătură caracteristică constă în faptul că natura, omul şi toate fenomenele sunt explicate prin forţe sacre şi prin zei. Dumnezeu este considerat, în această fază, ca o realitate cu valoare absolută, care a produs lumea din sine însuşi. El este temeiul tuturor lucrurilor şi originea întregii cunoaşteri. În această etapă, religia domină în totul viaţa spirituală, căci nu numai acţiunile sunt determinate în mod absolut, ci chiar şi reprezentările sunt impuse individului cu o autoritate mistică. A doua etapă este cea **metafizică.** În locul puterii dumnezeieşti apare acum o entitate abstractă, conceptuală. Gândirea începe să se libereze de superstiţii şi de conceptele religioase colective, devenind o forţă proprie, care poate determina ea singură acţiunile omeneşti. Aceasta este **epoca raţionalismului.** În ultima fază, numită de Comte **pozitivă**, cunoaşterea se caracterizează prin schimbarea atât a obiectului ei, cât şi a scopului pe care îl urmăreşte. Acum nu se mai tinde către cunoaşterea esenţei lucrurilor şi nu se mai pune problema lucrului în sine, ci cunoaşterea se îndreaptă spre fenomene şi relaţiile lor, urmărindu-se în genere scopuri practice.

Filosofia lui Comte concepe deci evoluţia întregului proces al cunoaşterii ca o trecere succesivă de la teologie şi metafizică către ştiinţa pozitivă. Aceste trei procese de cunoaştere, care urmează unul după altul, reprezintă însă şi un proces de individualizare a cunoaşterii, în sensul că, încetul cu încetul, spiritul începe a opera cu concepte personale tot mai liberate de influenţele religioase şi sociale. Acest proces se datorează faptului că inteligenţa individului devine o putere activă, reală, care combină în mod personal diferitele reprezentări.

Cu netăgăduită justeţe observă Scheler că cele trei stadii deosebite de Comte sunt separate prin diferite motive şi scopuri, dar că în fiecare din aceste stadii spiritul devine din ce în ce mai liber şi mai de sine stătător. Scheler însă se înşală atunci când afirmă că religia chiar este o tendinţă irezistibilă a personalităţii de a-şi afirma propria spiritualitate [96]. Căci toate datele etnografice ne arată că religia, la diferitele popoare, apare ca o reală impulsiune către viaţa socială, către comunitate, presupunând o autoritate divină care este în acelaşi timp conducător moral şi forţă socială. Toate religiile, dar mai ales cele primitive, au comun faptul că nu dau individului vreun rol propriu şi nu văd în el un centru de forţă cu proprietăţi specifice, ci numai un exemplar individual tipic şi uniform al societăţii. De altminteri, este o constatare generală a tuturor că religia a fost într-adevăr un factor socializator, care a afirmat în mod exclusiv realitatea şi superioritatea societăţii asupra indivizilor. Tranziţia însă către metafizică şi ştiinţa pozitivă este în acelaşi timp realizarea năzuinţei către personalitatea spirituală. **Evoluţia cunoaşterii apare aşadar ca un proces dinamic de pozitivare şi individualizare a reprezentărilor şi judecăţilor.**

---

96. Max Scheler, **Moralia,** Leipzig, 1923, p. 33. A se vedea şi **Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie des Erkennens**, în „Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaft", 1921, Reihe A.

Cunoaşterea teologică are un caracter social, în timp ce cunoaşterea metafizică şi pozitivă sunt individuale. Comte a susţinut că epoca religioasă, cea metafizică şi cea pozitivă reprezintă un proces de evoluţie temporală, pe când în realitate ele reprezintă numai un proces de diferenţiere şi de individualizare a cunoaşterii [97]. Iată deci că în trecut au existat afirmaţii şi concepţii care conţineau în ele un germene de sociologie a cunoaşterii. Timpurile noi însă, pe baza datelor etnografice şi etnologice, construiesc o adevărată sociologie a cunoaşterii. **E. Durkheim** şi şcoala sa au încercat să dovedească structura socială a cunoştinţelor omeneşti, afirmând rolul societăţii în formarea cunoaşterii noastre. Începând cu analiza conştiinţei religioase a popoarelor primitive, el întemeiază o adevărată sociologie a cunoaşterii, care vrea să dovedească originea socială a acesteia. Noi am afirmat de la început legătura gândirii cu cunoaşterea, deşi nu întotdeauna gândirea implică numaidecât cunoaşterea. Dar prin aceasta noi am vrut să accentuăm caracterul obiectiv al amândurora. Nu putem tăgădui desigur nici existenţa unor forme subiective de cunoaştere, cum ar fi cele de natură mistică, dar acestea sunt mai mult intuiţii, fenomene trăite nedistinct şi mai puţin cunoştinţe.

Izvorul cel mai puternic care a alimentat sociologia cunoaşterii a fost desigur etnografia, care a pus în faţa lumii civilizate, bogate în concepţii ştiinţifice, în opere de artă şi filosofie, o lume primitivă cu alte obiceiuri, cu alt fel de viaţă. Datele etnografice au arătat existenţa unei alte mentalităţi şi a unei alte logici de gândire decât a noastră. Ceea ce ni se pare nouă logic şi imposibil de gândit în alt mod decât cum îl gândim noi nu este tot aşa pentru primitivul din nord-vestul Australiei sau din insulele melaneziene. Foarte mulţi misionari creştini care au trăit în mijlocul unor astfel de populaţii le descriu ca fiind ceva cu totul deosebit de lumea popoarelor civilizate. Acela însă care a susţinut cel mai cu tărie existenţa discontinuităţii în genul omenesc este **Lévy-Bruhl**. El a definit pe primitiv mai ales prin caracterele mentalităţii pe care o are. Pentru Lévy-Bruhl, primitivii au o mentalitate **preexperimentală, preştiinţifică**şi **prelogică**, prin urmare total diferită de a noastră, ceea ce îngreuiază înţelegerea şi cunoaşterea lor şi ne face adeseori să comitem greşeli în explicarea fenomenelor din viaţa lor. Mintea lor nu lucrează cu concepte şi nu raţionează cu ele, nu fiindcă ar fi incapabili sau ar trăi într-o oarecare torpoare intelectuală, ci pentru că ei au anumite obiceiuri şi credinţe care îndreaptă gândirea lor pe alt drum decât al nostru. Primitivii nu explică lucrurile prin cauze naturale, ci printr-o cauzalitate mistică, pentru că „ei trăiesc, gândesc, simt, se mişcă şi acţionează într-o altă lume decât a noastră” [98]. Noi stabilim între diferitele fenomene care se succedă legături cauzale pe baza postulatului invariabilităţii legilor naturii, pe când primitivul face apel la forţe suprafireşti, la puteri mistice. El se teme de spirite, de zei, de tot ceea ce-l înconjoară. Am putea spune că dânsul trăieşte într-o necontenită teamă de invizibil. Aceasta imprimă mentalităţii sale un caracter **emoţional**, făcându-l să lege reprezentările nu după raporturile lor obiective, după asemănările şi deosebirile dintre ele, şi nici după legăturile naturale de cauzalitate, ci după cum îi dictează sentimentul de frică sau de recunoştinţă.

Deşi are caracter emoţional, gândirea primitivului nu este dominată de vreo necesitate subiectivă de valoare, ci toate reprezentările cu care operează ea se asociază laolaltă printr-un proces oarecum indiferent de subiectivitatea individului. Spiritul primitivului e puţin sensibil la contradicţie şi dominat de reprezentări colective. „Faţă

---

97. Max Scheler, **Versuche zu einer Soziologie des Wissens**
98. L. Lévy-Bruhl, **La mentalité primitive**Paris, 1925, p. 47.

de ceva care îl interesează, care îl nelinişteşte sau care îl înspăimântă, spiritul primitivului nu merge la fel ca al nostru" [99]. Mentalitatea primitivilor este stăpânită de **legea participaţiei**, care presupune în toate elementele şi în toate fenomenele existenţa şi participarea unor forţe nedeterminate calitativ, dar suprafireşti [100]. E o mentalitate mistică şi care nu deosebeşte naturalul de supranatural. De altminteri primitivii nu prea fac deosebire nici între diferitele regnuri ale lumii, pentru ei există un fel de omogenitate de esenţă între toate formele de existenţă. Ei se tem astfel de toate lucrurile nu din cauza vreunei proprietăţi fizico-chimice periculoase a lor, ci din cauza influenţei pe care o pot avea asupra soartei indivizilor, din cauza puterii „care emană din ele" [101]. Pentru acest motiv, ei vor să-şi atragă bunăvoinţa tuturor fiinţelor şi a lucrurilor chiar, căci pentru cei mai mulţi dintre ei toate fiinţele, obiectele, instrumentele n-au numai o existenţă fizică, sensibilă, ci ele participă la o lume mistică, supranaturală, şi ca atare ele au o putere care poate produce fericire sau nenorocire [102]. Cuprinzând elemente emoţionale, gândirea primitivă este indiferentă faţă de coerenţa logică şi faţă de contradicţie.

Dar directiva acestei gândiri nu e rezultatul unei spontaneităţi individuale, ci ea este impusă de societate, de clanul sau clasa matrimonială din care face parte individul. Există în toate societăţile de acest fel şi de acest grad de civilizaţie un conformism absolut, obligatoriu, dar pe care oamenii nu-l simt ca ceva apăsător, pentru că s-au obişnuit cu el şi nici nu-şi pot închipui cum ar fi altfel. Spiritul individual de pe această treaptă culturală e numai o oglindă a mentalităţii comunităţii. Ea exercită o influenţă puternică asupra individului, dând direcţia gândirii, simţirii şi acţiunii acestuia. La popoarele cu organizare de clan nediferenţiat, individul e complet absorbit de grupul social. El nu are conştiinţă de sine, nu are măcar un nume propriu al său, ci poartă numele clanului. În ceea ce priveşte elementele gândirii şi ale cunoaşterii primitivului, este de observat faptul că acestea nu sunt concepte individuale sau, mai bine zis, nu sunt concepte formate printr-un travaliu de abstracţie şi comparaţie, ci în locul conceptelor primitivul are numai reprezentări colective constrângătoare, pe care le primeşte de-a gata. Grupa socială gândeşte în genere pentru individ. Ea fixează anumite legături între fenomene şi formează reprezentări generale, pe care individul şi le însuşeşte şi cărora li se supune. Aceste reprezentări sunt exterioare conştiinţei individuale, căci individul le ia în întregime aşa cum sunt, fără a le fi produs el prin vreun travaliu propriu şi suferă chiar puterea lor.

Sinteza mai multor spirite dă ideilor şi reprezentărilor un caracter impersonal şi constrângător [103]. Aceleaşi elemente, aceleaşi sentimente dau gândirii un aspect uniform. Spiritele sunt în felul acesta socializate prin uniformitatea conţinutului lor şi dominate de aceleaşi reprezentări colective [104]. Lévy-Bruhl afirmă că nu se pot explica funcţiunile mentale superioare prin analiza spiritului individual, căci „în viaţa psihică totul, afară de ceea ce este o reacţiune a organismului la excitaţiile primite, are în mod necesar o natură socială" [105]. După această concepţie a lui Lévy-Bruhl, tipurile istorice, sociale creează mentalităţi diferite. Există prin urmare mai multe

99. **Idem**, p. 17.
100. L. Lévy-Bruhl, **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**, ed. II, Paris.
101. L. Lévy-Bruhl, **Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive**, Paris, 1931, p. 100.
102. **Idem**, p. 108.
103. E. Durkheim, **Représentations collectives et représentations individuelles**, în „Revue de métaphysique et de morale", 1898.
104. Lévy-Bruhl, **Les fonctions mentales**, p. 14.
105. **Idem**, p. 4.

tipuri logice şi deci nu mai putem explica judecăţile şi operaţiile logice ale tuturor oamenilor prin acelaşi mecanism logic, general-valabil, fiindcă fiecare tip logic are legile lui proprii, întocmai după cum fiecare tip social are caracteristicile sale deosebitoare. „Unitatea logică a subiectului care gândeşte, privită de cei mai mulţi filosofi drept un datum, este numai un deziderat şi nu un fapt” [106]. Natura spirituală este, după părerea lui Lévy-Bruhl, absolut socială.

Evoluţia creează, prin condiţiile sociale mereu schimbătoare, mentalităţi tipice noi, care nu se supun nici unei legi logice universal-valabile. Fiecare societate îşi creează mentalitatea sa proprie după împrejurările în care trăieşte şi după gradul de civilizaţie pe care îl are, sustrăgându-se necesităţii logice europene obişnuite. De aceea, ceea ce noi, europenii de azi, privim ca imposibil şi ireal pare altor popoare, cum sunt cele cu organizare tribală, real şi logic, căci ele nu cunosc principiile noastre logice şi nu-şi dau seama de identitatea sau contradicţia logică. Axiomele logicii noastre nu există pentru primitivi, căci ei au alte reguli de gândire. Aprioric, raţional, general-valabil, acestea sunt concepte care pentru primitivi au alt conţinut şi alt sens. Formele logice, conchide Lévy-Bruhl, evoluează şi se schimbă în acelaşi timp cu evoluţia socială.

Care este însă originea reprezentărilor colective ce sunt impuse individului? Şi ce calitate au aceste reprezentări? Reprezentările acestea nu au drept scop să explice realitatea sau să aprecieze viaţa, ci sunt numai nişte mijloace sau instrumente pentru satisfacerea nevoilor. Inteligenţa primitivă este stăpânită de anumite sentimente şi trebuinţe care o pun în mişcare. **Religiozitatea şi nevoia practică a clanului** formează primele izvoare ale cunoaşterii şi singurele elemente determinate ale cunoaşterii primitivilor. Societăţile care au încă organizare tribală nu pot explica în mod ştiinţific fenomenele şi deoarece indivizii care trăiesc în aceste forme de societate au o mentalitate dominată de credinţa în puterea magiei, totul se explică acolo în mod misterios, prin ajutorul forţelor suprafireşti şi prin magie. De aceea se alcătuiesc felurite simboluri şi formule magice, prin care se caută a se obţine bunăvoinţa puterilor superioare. Aceste simboluri – semne cabalistice, vorbe, lucruri, animale şi aşa mai departe – devin sacre, autoritare şi temute de primitivi. Popoarele naturale atribuie chiar lucrurilor proprietăţi şi puteri mistice. Reprezentările lor religioase se transformă în principii cvasilogice ale gândirii şi ale cunoaşterii. Din obişnuinţă şi din teamă de puterea şi autoritatea suprasensibilă, individul gândeşte mereu în acelaşi fel, după aceleaşi reguli neraţionale. Influenţat de sentimentele arătate mai înainte, în loc să observe raporturile naturale dintre lucruri, omul le leagă în chip mistic şi în dispreţul tuturor legilor logice.

Dar evoluţia socială a realizat nu numai forme politice perfecţionate, ci şi o dezvoltare progresivă a personalităţii omeneşti şi a conştiinţei individuale. În societatea primitivă, individul nu are personalitate, ci aparţine clanului sau tribului în acelaşi fel ca şi lucrurile materiale. Tot ceea ce este folositor grupei sociale şi tot ceea ce apare ca o nevoie a societăţii trebuie să fie adoptat de toţi indivizii, căci nimeni nu are în clan liberă alegere.

Această societate originară este mai întâi **o comunitate religioasă** şi în al doilea rând **o grupă economică**[107]. Spiritul membrilor unor astfel de formaţiuni sociale este foarte puternic influenţat de aceste două caractere. Nevoia şi sentimentul religios au călăuzit de la început gândirea şi cunoaşterea indivizilor. „Nevoia socială l-a învăţat

106. **Idem,** p. 154.
107. Lewis H. Morgen, **Die Urgesellschaft**, în limba germană de Eichhoff şi Karl Kautsky, Stuttgart und Berlin, 1921.

pe om nu numai să se roage, ci să şi gândească”, spune **Jerusalem** [108], considerând cea mai originară şi mai autentică sursă a gândirii lipsa şi nevoia economică. Religia, care joacă un atât de mare rol în societatea primitivă, absoarbe filosofia, ştiinţa şi toate produsele sufleteşti, fiind în acelaşi timp fundamentul real al organizării sociale. De aceea, cel mai important caracter al gândirii primitivilor este magismul mistic.

Primitivii au aversiune pentru operaţiile conceptuale şi raţionale, nu pentru că n-ar fi capabili de raţionament, deoarece copiii australienilor şi melanezienilor pot învăţa uşor multe lucruri noi, după cum dovedesc mărturiile misionarilor, ci din alte cauze. Felul de viaţă, obiceiurile lor, organizarera socială, acestea determină chiar obiectul şi forma gândirii lor. Europenii, ca şi toate celelalte popoare civilizate, intelectualizează oarecum natura, introducând în ea existenţa unei raţiuni şi a unei ordini care se exprimă prin legi generale, pe când primitivii văd în toate obiectele şi fenomenele numai o participare mistică a unor forţe oculte, fără a încerca să stabilească legături cauzale naturale. De aceea, acolo unde noi vedem o cauză, ei văd numai un instrument sau o ocazie de manifestare a forţelor mistice. Prin urmare, la popoarele cu organizare de clan nu există ideea de determinism riguros şi de cauzalitate naturală, ci liberul joc al unor forţe suprafireşti. Analizând mentalitatea prelogică, bazat pe o mare bogăţie de material, Lévy-Bruhl ajunge la concluzia că mentalităţile şi tipurile de gândire sunt în funcţie de tipurile de societăţi, că nu există o singură gândire logică şi nici legi logice universale, cum susţine logica noastră clasică.

Concepţia lui Lévy-Bruhl cuprinde desigur foarte multe lucruri adevărate, căci, după toate documentele şi datele etnografice existente, nu se poate tăgădui că primitivul e ca şi un copil care crede în tot ce i se spune şi, mai ales, atribuie existenţă reală oricărei închipuiri, considerând-o chiar ca un fapt. El are impresia că înţelege ininteligibilul şi vrea să-l facă inteligibil într-o anumită formă. De aceea, **L. Brunschwicg** vede în mentalitatea primitivă „o mistică a **inteligibilului**, a unui inteligibil care, bineînţeles, nu are deloc a face cu ceea ce considerăm noi ca funcţie proprie a sa, ca activitate veritabilă a inteligenţei [109].

Concepţia lui Lévy-Bruhl însă a mers atât de departe, încât a ajuns să afirme existenţa unei prăpăstii între civilizaţi şi primitivi şi a unei discontinuităţi în evoluţia genului omenesc. Cu toate acestea, însuşi Lévy-Bruhl este nevoit să recunoască, în ultima sa lucrare, că gândirea primitivilor este „mult mai puţin conceptuală decât a noastră” [110]. Ba afirmă chiar ceva mai mult, atunci când spune că „structura fundamentală a spiritului omenesc este pretutindeni aceeaşi” [111]. Prin urmare, după însăşi mărturisirea lui Lévy-Bruhl, trebuie să conchidem că între primitivi şi noi nu există o prăpastie, ci numai o diferenţă de grad şi de direcţie a gândirii şi a cunoaşterii. De altminteri, **Tylor, A. Lang, Frazer** şi alţii au avut de la început o atitudine contrară, susţinând identitatea de structură a spiritului omenesc, căci obiceiurile şi credinţele diferitelor societăţi seamănă foarte mult între ele, indiferent de rasă, limbă etc. De aceea, primitivul nu trebuie considerat ca un fel de animal, iar societăţile primitive drept ceva inform şi fără instituţii. Primitive sunt societăţile care au un **minimum de cultură** şi care, în acelaşi timp, s-au oprit într-un anumit punct în procesul lor de evoluţie.

Primitivii aceştia sau **non-civilizaţii**, cum le zice **Raoul Allier**, ne par nouă de neînţeles pentru că mentalitatea lor este dominată de magie, care a contribuit în mod special la imprimarea caracterului mistic şi prelogic în gândirea lor. Allier nu

108. W. Jerusalem, **Einleitung in die Philosophie**, Wien und Leipzig, 1906, p. 83.
109. Léon Brunschwicg, **Les âges de l'intelligence**, Paris, 1934, p. 23.
110. Lévy-Bruhl, **La mythologie primitive**, Paris, 1935, Préface, p. XIV.
111. **Idem**, p. XI.

tăgăduieşte fizionomia specială a primitivului, dar nu admite discontinuitatea genului uman. Primitivii, zice el, iau medicamente care nu sunt întotdeauna neraţionale, iar doctorii lor cunosc plante cu reale însuşiri medicinale – şi cu toate acestea, ei cred mai mult în riturile magice pe care le fac decât în doctoria pe care o iau [112]. Credinţa în legătura misterioasă, invizibilă şi intangibilă dintre lucruri, persoane şi evenimente este ceva care „scapă reflecţiei şi voinţei" [113]. Magia face pe om să creadă în imprevizibilitatea fenomenelor. De aceea, orice efort intelectual devine inutil, e de prisos. Din această cauză, zice Allier, urmează o **dezagregare intelectuală**, căci nepreocupându-se de cauzele raţionale ale fenomenelor exterioare, primitivul nu se mai întreabă nici asupra motivelor acţiunilor omeneşti. Şi în acest chip se ajunge, fireşte, şi la **dezagregarea morală**. Prin urmare, după Allier, magia este aceea care face pe primitivi ilogici. În fond, între non-civilizaţi şi oamenii civilizaţi este „o identitate funciară" [114] şi o continuitate de necrezut la prima vedere. Trecutul vieţuieşte însă în diferite forme la toate popoarele, dovedind, în ciuda aparenţelor, unitatea neamului omenesc.

Într-adevăr, trecând peste deosebirile mici, la toate popoarele se poate constata acelaşi fond de credinţe şi de practici, aceleaşi forme evolutive de civilizaţie, rituri asemănătoare şi practici care şi astăzi dăinuiesc la cele mai înaintate popoare, ca şi la primitivi. „Ceea ce le deosebeşte între ele este numai faptul că fiecare, după geniul său, s-a oprit la cutare etapă sau a realizat mai complet cutare formă care s-a adaptat mai bine caracterului său" [115]. Folclorul popoarelor civilizate cuprinde poveşti şi mituri foarte asemănătoare cu acelea ale primitivilor. Astfel, la australieni, ca şi la indienii din America, ca şi la eschimoşi există poveşti în care apare **ideea omului-animal**. În basmele africane e foarte frecventă, de asemenea, credinţa în puterea omului de a se transforma în animal şi invers. Dar nu este nevoie să stăruim şi să cercetăm prea mult pentru a ne da seama că povestea fetei cu scufiţa roşie, în care lupul se transformă în om, şi basmul cenuşăresei, unde femeia devine zână, sunt exemple tipice care dovedesc acelaşi fond de credinţe omeneşti pretutindeni. Lévy-Bruhl însuşi e nevoit să confirme că oricâtă deosebire de civilizaţie ar fi între europeni şi primitivi, „folclorul a rămas pretutindeni asemenea în caracterele sale esenţiale". Numai cât la civilizaţi toată acţiunea basmelor se petrece într-o lume imaginară, pe când la primitivi totul este considerat şi trăit ca realitate [116].

Prin urmare, fără a admite discontinuitatea genului omenesc, trebuie să recunoaştem că popoarele se găsesc pe trepte deosebite de organizare şi de civilizaţie, de unde rezultă o mare variaţie de mentalităţi şi de concepţii, care ne pun în imposibilitate de a proclama valoarea universală a formelor şi principiilor logicii europene pentru toate tipurile sociale. O. Spengler, analizând procesul de naştere al diferitelor culturi care s-au succedat în decursul istoriei şi caracterul lor specific, a tras concluzia că nu se poate vorbi de o singură cultură, ci de mai multe zone culturale, care variază după sufletul popoarelor şi după împrejurările naturale în care trăiesc ele. De aceea, zice dânsul, categoriile logice stabilite de Kant nu reprezintă decât categoriile mentalităţii europene apusene şi nu pe acelea ale tuturor societăţilor, căci acestea sunt în funcţie de viaţa marilor epoci istorice [117]. **Harald Höffding**, vrând să găsească

---

112. Raoul Allier, **Le Non civilisé et nous**, Paris, 1927, p. 47.
113. **Idem**, p. 65.
114. **Idem**, p. 224.
115. Paul Perrier, **L'unité humaine**, Paris, 1931, p. XXI.
116. Lévy-Bruhl, **La mythologie primitive**, p. 313.
117. O. Spengler, **Untergang des Abendlandes**, Bd. I.

anumite concepte constante în toate formele de gândire şi accentuând în special asupra categoriilor **sintezei, relaţiei** şi, mai ales, asupra **totalităţii**, nu poate să nu observe totuşi că gândirea este supusă influenţei sociale, atât în ceea ce priveşte conceptele cu care lucrează ea, cât şi forma în care le ordonează şi le sintetizează [118].

Concepţia sociologică a cunoaşterii, reprezentată mai ales de şcoala durkheimistă, s-a construit în special pe baza datelor etnografice culese din viaţa societăţilor totemiste. Nu vom intra aici în discuţii referitoare la caracterul totemismului, ci ne vom mărgini doar la câteva indicaţii simple, din care să se vadă modul cum această religie formează gândirea societăţilor de acest tip.

Totemismul apare nu numai ca o religie sau o cosmologie primitivă, ci el conţine, pe lângă anumite credinţe şi rituri religioase, un adevărat sistem de reguli juridice şi etice, precum şi o veritabilă epistemologie. E. Durkheim vede însă în totemism „un aspect esenţial şi permanent al umanităţii” [119]. Caracteristic pentru această religie, care este cea mai primitivă, e credinţa în descendenţa comună a unui grup de oameni dintr-o speţă de animale, de plante sau chiar de obiecte materiale, faţă de care primitivul are un sentiment de teamă şi de respect. Această speţă de plante sau animale dobândeşte numele de **totem**. Totemul apare ca un echivalent al divinităţii din religiile culte, de aceea anumite lucruri care servesc cultului dobândesc însuşirea de „sacru”. Dar el nu este numai părintele originar al clanului sau un obiect onorat, ci devine un adevărat stăpân peste lucrurile pământeşti, căci unui anumit totem îi aparţin, de pildă, unele plante şi animale. Lui i se supune o clasă determinată de fenomene, pe când alt totem are sub dominarea sa alte plante, alte animale, alte elemente şi forţe naturale. Şi fiecare clan are un totem al său, al cărui nume îl poartă. La popoarele totemiste prin urmare, chiar elementele şi fenomenele naturale sunt împărţite între ele, fiecare întinzându-şi puterea şi stăpânirea asupra a tot ceea ce este supus totemului său. De aici deduce Durkheim că s-a născut în mintea primitivului ideea de grupă de lucruri sau **ideea de clasă**. Prima clasificare făcută de oameni ar fi avut drept model această împărţire a lucrurilor şi fenomenelor fizice între totemuri şi clanuri. Cu toate că totemul este o putere suprafirească, rolul lui nu este pur transcendent, ci forţa lui se face simţită în toate împrejurările vieţii profane chiar. Astfel, el este elementul care face legătura socială dintre oameni şi dintre grupele de oameni. Aşa că totemul apare ca o putere religioasă şi ca un legislator social în acelaşi timp, ca expresie şi simbol al autorităţii colective, ca personificarea puterii sociale, căreia trebuie să i se supună fiecare individ. În societăţile primitive autoritatea socială este mai puternică decât în cele civilizate, căci ea conduce nu numai acţiunile oamenilor, ci le determină chiar cunoştinţele şi gândirea, de aceea reprezentările şi percepţiile cu care operează gândirea primitivă exprimă „modul în care societatea îşi reprezintă lucrurile” [120].

După concepţia sociologică a cunoaşterii, toate reprezentările şi conceptele au o origine socială şi exprimă lucruri sociale. Societatea nu numai că a dat impulsiune gândirii, dar chiar conţinutul ei este compus mai mult din formele diferite sub care se prezintă fenomenele sociale [121]. Conceptul **timpului**, de exemplu, s-a născut din serbările religioase şi din anumite obiceiuri ale societăţilor. „Împărţirea în zile, luni, ani şi aşa mai departe corespunde periodicităţii acţiunilor rituale, serbărilor şi

118. Harald Höffding, **La doctrine des catégories**, in „Revue philosophique”, 1924, p. 324.
119. E. Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, Paris, 1912. A se vedea şi articolul **Sur le totémisme** publicat în „L'année sociologique”, 1900-1901.
120. E. Durkheim, **Les formes élémentaires**, p. 626.
121. **Idem**, p. 628.

ceremoniilor publice. Un calendar este expresia ritmului activităţii colective, având în acelaşi timp şi funcţiunea de a asigura regularitatea" [122]. Aceasta nu numai la primitivi, ci chiar la societăţile civilizate, unde o dată cu schimbarea naturală a anotimpurilor apar sărbătorile religioase, cu zile de lucru sau de repaus. Ceea ce constată Durkheim pentru societăţile totemice se poate găsi deci şi la popoare cu adevărat civilizate, cu un bogat trecut de cultură. La chinezi, de pildă, spaţiul şi timpul derivă din anumite reprezentări colective care servesc pentru împărţirea grupelor sociale. De aceea, zice **Granet**, „studiul acestor reprezentări se confundă cu un studiu de morfologie socială" [123]. Spaţiul a fost conceput de chinezi după mentalitatea şi organizarea feudală a societăţii, de aceea el apare ca „o federaţie ierarhizată de întinderi eterogene" [124], nefiind nicăieri acelaşi şi niciodată identic cu sine însuşi. În ceea ce priveşte timpul, nici el nu este conceput ca ceva egal cu sine însuşi, cu o formă constantă şi omogenă, deoarece „chinezii descompun timpul în perioade, după cum descompun spaţiul în regiuni" [125], şi anume ei împart timpul în **epoci slabe** şi **epoci tari.** În concepţia chineză, există spaţiu şi timp plin, gol sau diluat, după cum viaţa socială e mai intensă sau mai slabă. În China, iarna activitatea socială are cea mai mare intensitate, atunci oamenii sunt adunaţi în centre mai mari, fac mai des reuniuni, de aceea şi timpul e considerat, în acest sezon, ca fiind „tare". Vara însă oamenii sunt împrăştiaţi pe ogoare la ţară, viaţa socială este deci mai puţin intensă, mai slabă – în consecinţă şi timpul e considerat ca ceva diluat sau gol. Aşa se explică ideea de timp discontinuu pe care o au chinezii, conceput după felul de viaţă socială şi după modul cum trăiesc ei [126].

Toate conceptele cu care operează inteligenţa noastră sunt, pentru şcoala durkheimistă, produse sociale şi religioase. Desigur, conceptele presupun experienţele acumulate ale predecesorilor, încât, în sens foarte larg, s-ar putea spune că sunt produse sociale, deoarece în ele se concentrează experienţe multiple şi îndelungate. Şi atunci, nu este absolut deplasată şi fără sens concepţia care vede în ele nişte creaţii colective şi oarecum impersonale. Tot ceea ce are persistenţă şi valabilitate generală poate fi socotit drept operă impersonală sau, mai bine zis, socială. Valabilitatea unui concept nu se explică, în definitiv, prin asemănarea dintre reprezentările indivizilor referitoare la aceleaşi lucruri, ci prin contactul social, prin acceptarea de către colectivitate a acelui elaborat conceptual care se transmite din generaţie în generaţie. Dar nu e de ajuns numai atât pentru elaborarea conceptelor, după cum vom vedea. Categoriile, acele concepte generale cărora Kant le-a atribuit un caracter aprioric, considerându-le ca elementele care prelucrează şi ordonează conţinuturile sensibile ale experienţei, sunt pentru Durkheim produse empirice, născute dintr-o clasificare făcută după modelul organizării sociale. Încât „societatea a dat canavaua pe care s-a întipărit gândirea logică" [127].

La chinezi, categoriile de **ordine** şi **totalitate** constituie conceptele logice supreme şi dominante. **Tao, Yin** şi **Yang** sunt pentru ei forţe ultime, substanţe şi genuri logice prin care se clasifică şi se animă ordinea universală. Ele au însă o origine socială şi reprezintă „un fel de fond instituţional al gândirii chineze, iar analiza lor se confundă cu un studiu de morfologie socială" [128]. Astfel, **Yin** şi **Yang** nu se pot concepe decât

122. **Idem**, p. 15.
123. Marcel Granet, **La pensée chinoise,** Paris, 1934, p. 90.
124. **Idem**, p. 95.
125. **Idem**, p. 96.
126. **Idem**, p. 112.
127. E. Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, p. 211.
128. Marcel Granet, **La pensée chinoise**, pp. 25-26.

prin opoziţia sexelor. În vechea Chină, bărbaţii şi femeile erau consideraţi ca două corporaţii opuse, având o sumedenie de interdicţii şi bariere sexuale. După modelul acestei opoziţii a sexelor s-a făcut şi repartiţia sezonieră a activităţilor omeneşti. **Yin** şi **Yang** au fost concepute nu ca o dualitate a Existenţei şi a Non-existenţei, a binelui şi a răului, ci ca o opoziţie relativă şi de natură ritmică între două grupe rivale şi solidare în acelaşi timp [129]. Forţele ultime ale naturii au fost imaginate şi reprezentate de chinezi după modelul diviziunii sexelor.

Iată câteva exemple care pot servi pentru a demonstra că ceea ce se numeşte categorie sau concept logic nu e ceva aprioric şi universal-valabil, ci un produs al vieţii sociale şi că gândirea pură, subiectivă a individului, aşa cum au conceput-o logicienii, este ceva de natură europeană, locală, apuseană. Dar, în afară de datele etnografice, care arată deosebirile de mentalitate şi de gândire dintre oameni, însăşi evoluţia generală a vieţii psihice şi modul de formare al gândirii dovedesc influenţa precumpănitoare a factorului social.

Omenirea e un tot ale cărui părţi, indivizii, se reînnoiesc mereu. Individul, ca fenomen trecător, este prins în acest lanţ continuu, suportând influenţa nediscutabilă a grupului. El este crescut de societate, de la care primeşte ideile curente ca şi invenţiile, vorbeşte limba pe care societatea îl învaţă s-o vorbească şi se poartă aşa cum i se spune sau, mai bine, cum i se impune să se poarte. Mintea şi sufletul acestui biet individ se dezvoltă astfel numai în societate, prin familie, şcoală etc. Societatea este pentru el „atmosfera în care creşte încet, dobândind impresii, contractând obişnuinţe, îndreptându-şi dorinţele aşa ca să se adapteze ei, ca să stabilească între ea şi el echilibrul mental care face ca dânsul să nu se mai poată lipsi de ea. Când în sfârşit dobândeşte o conştiinţă de sine însuşi, el descoperă într-însul geniul grupului, modul său de a simţi, metodele sale de gândire, toată mândria şi toate aspiraţiile sale” [130]. În procesul de creştere şi transformare al copilului se poate vedea în mic un fel de rezumat al istoriei evoluţiei omenirii, căci el trece prin aceleaşi faze prin care a trecut şi trece omenirea. În evoluţia personalităţii umane distinge **James Mark Baldwin** trei faze : 1) una **proiectivă**, 2) alta **subiectivă** şi 3) o alta **ejectivă**[131].

La început copilul este cu totul receptiv, primind din exterior, de la părinţi, rude, semeni toate conţinuturile sale sufleteşti. Societatea, cu mentalitatea ei proprie, se oglindeşte acum complet în sufletul său, el fiind un simplu receptor şi reproducător a ceea ce vede şi aude. Imitaţia este singura activitate a individului în această epocă a vieţii, de aceea conştiinţa sa are un caracter absolut imitativ. Copilul reproduce faptele părinţilor sau fraţilor săi, face aceleaşi mişcări ca dânşii, învaţă cuvintele pe care i le spun ei şi numeşte lucrurile cu aceiaşi termeni. Prin urmare, mediul social îl învaţă pe copil să gândească după anumite scheme şi cu un anumit material pe care i-l dă societatea.

În a doua fază omul interiorizează tot ceea ce a primit din afară. Acum începe formarea propriu-zisă a personalităţii sale, când ereditatea biologică caută să fie schimbată prin instrucţie şi educaţie. Copilul apare în acest timp ca un punct în care se întâlnesc ereditatea biologico-psihică cu cea socială, din a căror luptă se va naşte personalitatea individului. Mediul social în genere domină pe individ şi îi impune reprezentările, valorile şi conceptele sale. Copilul la început învaţă şi mai apoi îşi

---

129. **Idem**, p. 144.
130. H. Hubert, **Le principe d'autorité dans l'organisation démocratique**, Paris, 1926, p. 12.
131. James Mark Baldwin, **Le développement mental dans l'enfant et la race**, Paris, 1897.

apropie experienţa socială, o interiorizează, adică asimilează şi transformă în conţinuturi subiective ceea ce i-a dat societatea. Imediat ce învaţă să vorbească şi poate să înţeleagă, copilul devine o fiinţă socială. „Primul nostru cuvânt este primul giulgiu al individualităţii noastre proprii”, zice Blondel [132]. Aceasta este însă în realitate un paradox, căci e imposibil să se vorbească despre o personalitate înainte ca ea să fi existat.

În sfârşit, copilul atinge stadiul ejectiv, după ce a trecut prin cele două faze amintite mai sus. În acest stadiu poate să-şi formeze el însuşi concepte şi cunoştinţe noi. Acum copilul prelucrează altfel materialul intelectual, independent de sugestia socială (atât cât este posibil), acum îşi creează concepte şi gândiri proprii. În această fază individul devine un agent activ, care poate transforma chiar mediul social. El poate apărea de multe ori ca un revoltat contra atotputerniciei spirituale a societăţii şi ca un sfidător al valorilor şi judecăţilor ei. Şi totuşi, personalitatea conştientă a lui s-a format prin ordonarea şi concentrarea conceptelor şi ideilor date lui de societate, prin dezvoltarea judecăţii lui, făcută în mod intenţionat de societate. Personalitatea umană apare deci ca o creaţie socială. **Izoulet** încearcă să dovedească acest lucru, pornind de la ideea că sinteza posedă întotdeauna o putere creatoare şi de aceea societatea, fiind o astfel de sinteză, are forţa de a schimba chiar spiritul individual şi de a-i imprima însuşirile noi pe care le are dânsa ca grup sintetic. Conştiinţa omenească este deci, prin conţinut şi formă, socială [133]. Eul se constituie prin colaborarea psihismului omenesc cu societatea. Spiritul însuşi, aspirând mereu către totalitate, către claritate şi cuprindere într-o sinteză a tot ceea ce este individual şi momentan, este social. El caută necontenit comunicare cu alţii şi raporturi neîntrerupte. Am putea spune că însăşi **raţiunea**, ca putere de creaţie spirituală, este legată de evoluţia socială şi de organizarea muncii. Într-adevăr, nu putem neglija faptul că diviziunea muncii a lăsat omului timp liber de gândire şi de sinteze spirituale, întrucât prin această diviziune nu i-a mai fost absorbită toată energia şi tot timpul de muncă. Societatea i-a arătat omului diferite aspecte ale lucrurilor şi i-a dat mai multe posibilităţi de lucru, servindu-i în acelaşi timp şi ca stimul de gândire proprie.

De Roberty consideră şi dânsul societatea ca bază a psihismului individual, văzând în ea o realitate anterioară individului. Conştiinţa individuală este, după el, un produs al „interacţiunii psihofizice sau a mediului social”. Experienţa colectivă formează conceptele, determină diferitele lor raporturi şi se exprimă prin cuvinte [134]. **Bouglé** de asemenea crede că raţiunea este formată prin societate [135], iar **Dewey** şi **Giddings** consideră fazele vieţii mentale ca nişte adevărate forme psihice ale evoluţiei sociale [136].

În ceea ce priveşte originea gândirii şi a cunoaşterii, este adevărat că instinctul conservării vieţii şi nevoile au servit ca impulsiuni şi îndemnuri pentru activitatea spirituală. Nevoia, pe lângă alte cauze, a făcut să se nască credinţa religioasă, căci sentimentul subordonării şi al încrederii într-o putere suprapersonală îşi are izvorul în trebuinţa de protecţie şi în dorinţa de a dobândi lucrurile care îi lipsesc omului.

---

132. Ch. Blondel, **La volonté. Essai d'interprétation sociologique**, în „Journal de psychologie”, 1920, p. 613.
133. J. Izoulet, **La cité moderne**, Paris, 1901.
134. E. de Roberty, **Nouveau programme de sociologie**, 1904.
135. C. Bouglé, **Le solidarisme**, Paris, 1907.
136. F. H. Giddings, **The Principles of Sociology**, New York, 1913, p. 379. A se vedea şi F. Oppenheimer, **System der Soziologie**, I. Hlbbd., **Allgemeine Soziologie** (conştiinţa colectivă e anterioară conştiinţei individuale, pp. 83-107). A se vedea şi Drăghicescu, care crede că „conştiinţa, ca şi dreptul şi morala, e un produs al evoluţiei istorice”, **Le problème de la conscience**, Paris, 1907, pp. 23, 59.

Pe de altă parte, individul a căutat pretutindeni mijloace de trai, atenţia sa s-a îndreptat către descoperirea celor necesare vieţii, încât în mod inconştient nevoia i-a ascuţit spiritul. Lupta pentru existenţă a perfecţionat deci funcţiunile sale spirituale, dându-le o mai mare ascuţime, iar identitatea de trebuinţe a primitivilor a produs forme tipice de gândire şi de cunoaştere. „Din colaborarea între organism şi mediu s-au dezvoltat formele de cunoaştere comune tuturor oamenilor” [137].

Nevoile popoarelor primitive fiind deci aceleaşi şi modul lor de satisfacere identic, este natural să se nască şi cunoştinţe uniforme, având ca scop, în primul rând, găsirea mijloacelor de apărare şi de conservare a vieţii. De aceea la început gândirea şi cunoştinţele au avut un caracter religios şi practic. Gândirea religioasă însă n-a dat în genere numai elementele unei cunoaşteri limitate, ci a formulat chiar tiparele generale prin ajutorul cărora se alcătuieşte cunoaşterea omului, adică ceea ce logica actuală numeşte cu un termen general **categorii**. În faza primitivă, inteligenţa omului e stăpânită de reprezentări colective, religioase şi utilitare, iar toate judecăţile sale asupra fenomenelor sunt determinate de credinţa că în lucruri, ca şi în fiinţe, există un **centru de forţă** care se manifestă şi se exteriorizează prin forme diferite de fenomene [138].

Paralel cu aceasta, trebuie să constatăm însă o perfectă coexistenţă între ceea ce se numeşte progres social şi procesul de diferenţiere şi perfecţionare a personalităţii. Societatea cea mai primitivă are aspectul unei perfecte omogenităţi, compuse din unităţi nediferenţiate şi care sunt legate între ele printr-o solidaritate mecanică, inconştientă. Această solidaritate gregară, absolut constrângătoare, aserveşte în totul pe individ, luându-i orice posibilitate de a deveni conştient de sine însuşi. Într-o astfel de colectivitate el trebuie să acţioneze, să vrea, să simtă şi să gândească întocmai ca şi semenii săi, ca şi strămoşii săi [139]. Din sinteza indivizilor în societate se nasc însă fenomene noi, căci orice formaţiune socială este pentru primitiv o putere misterioasă, inexplicabilă, care provoacă în sufletul lui teama şi încrederea în acelaşi timp. Individul tinde totuşi să iasă din această stare de omogenitate originară, iar procesul de diferenţiere a lui este mijlocit chiar de societate, prin diviziunea muncii. Trecerea de la perioada vânatului la aceea a muncii agricole, de la nomadism la stabilitate a prilejuit împărţirea muncii între oameni, pentru o mai uşoară satisfacere a necesităţilor lor. Diviziunea muncii a dus la diferenţierea profesiunilor după aptitudini şi aceasta a făcut necesară o altfel de solidaritate între oameni, anume aceea a intereselor. Solidaritatea socială s-a întemeiat deci mai târziu nu numai pe înrudirea de sânge şi pe constrângere, ci mai ales pe unitatea armonică a intereselor individuale. Personalitatea omenească a început să joace un rol în viaţa socială, nemaipierzându-se în colectivitate. Din legătura conştientă a intereselor a rezultat **o solidaritate organică**, a cărei bază este tocmai armonia personalităţilor diferenţiate [140]. Această formă de solidaritate, care constituie baza societăţii noastre de astăzi, este psihologică şi teleologică, întrucât este voită şi căutată de indivizi în vederea unor scopuri fundamentale. Diviziunea muncii şi specializarea într-o anumită profesiune a ascuţit spiritul de observaţie şi l-a făcut pe om să privească mai cu atenţie natura înconjurătoare, care îi oferă material de prelucrat. Astfel a ajuns individul

137. W. Jerusalem, **Einleitung in die Philosophie**, p. 99.
138. W. Jerusalem, **Die soziologische Bedingtheit des Denkens und die Denkformen. Versuche zu einer Soziologie des Wissens**, 1924.
139. G. L. Duprat, **Solidarité sociale et évolution religieuse**, in „Annales de l'Institut International de Sociologie”, t. XII, 1910.
140. E. Durkheim, **De la division du travail social**.

să se scuture treptat-treptat de jugul reprezentărilor religioase colective şi să cerceteze el singur raporturile reale dintre fenomene [141]. Diferenţiere înseamnă astfel afirmarea intereselor proprii ale individului şi a conştiinţei eului ca ceva independent. Societatea a fost însă mediul în care s-a dezvoltat individul, căci ea i-a dat prilejul de a se măsura cu alţi semeni ai săi, de a aprecia rolul şi valoarea sa în comparaţie cu a altora în societate.

Din viaţa zilnică comună s-au născut sentimente noi, necunoscute individului izolat, cum sunt simpatia, compătimirea, bucuria împreună cu alţii şi aşa mai departe. Indivizii sau popoarele izolate nu posedă forme culturale înaintate, nu dintr-o lipsă de inteligenţă creatoare, ci pentru că trăiesc o altfel de viaţă şi au alte mijloace de luptă cu natura. Vânătorul sau pescarul trăiesc foarte simplu, primind totul de la natură, de multe ori chiar fără osteneală. Societatea însă, din cauza raporturilor complicate dintre oamenii care convieţuiesc laolaltă, cere atenţie şi reflecţie din partea individului. În necontenita tensiune pe care i-o impune viaţa socială, inteligenţa individului se dezvoltă din ce în ce mai mult, puterea de creaţie a spiritului său se trezeşte din somnolenţă şi devine o forţă actuală. Cu cât viaţa este mai simplă şi mai redusă, cu atât efortul intelectual necesar este mai mic şi, invers, cu cât viaţa este mai complicată şi societatea mai mare, cu atât cheltuiala de energie a individului este mai mare şi mintea pusă mai mult la lucru. Din această cauză, centrele creatoare de cultură au fost întotdeauna oraşele mari. Aşa se explică faptul că artiştii, savanţii, poeţii, precum şi creatorii din toate domeniile ştiinţei au apărut în societăţile civilizate şi veşnic frământate de dorinţa de a cuceri misterele naturii. „Un Platon între hotentoţi este tot aşa de puţin imaginabil ca şi un Phidias între eschimoşi”, spune Stein, căci „viaţa orăşenească şi în genere activitatea comună organizată în stat constrâng pe om, în interesul propriei sale conservări, să întrebuinţeze cât mai îndemânatic acele arme care îi uşurează cel mai mult lupta pentru existenţă ; şi arma aceasta, în statul pacific organizat, este inteligenţa” [142].

Societatea are, aşadar, rolul de a forma natura umană şi de a o elibera de dominaţia biologiei. Starea socială face pe homo sapiens, spiritualizează pe animalul-om. Societatea impune anumite reprezentări, pe care mai întâi copilul le învaţă şi crede în ele, stabilind chiar raporturi între ele după modelul indicat de familie, de şcoală etc. De aceea, s-a spus că „ceea ce gândeşte în om nu e dânsul, ci comunitatea socială. Izvorul gândirii nu e în el, ci în mediul social în care trăieşte, în atmosfera socială pe care o respiră şi nu poate gândi altfel decât îl determină influenţele mediului social” [143].

Din cele arătate se poate deduce însă că ştiinţa adevărată şi cunoaşterea reală se dezvoltă o dată cu eliberarea individului de sub dominarea absolută a societăţii, căci numai atunci când el începe să observe singur natura şi să caute raporturi reale şi obiective între fenomene apare ştiinţa propriu-zisă. Încât concluzia logică ar fi că numai procesul de diferenţiere şi individualizare duce la ştiinţă şi cunoaştere. Desigur că spiritul ştiinţific s-a dezvoltat pe măsură ce indivizii s-au diferenţiat între ei şi cu cât s-a accentuat mai mult libertatea individului faţă cu tirania unor anumite reprezentări colective şi a unor credinţe. Dar, pe de altă parte, nu se poate tăgădui nici valoarea spirituală a grupului social, care în colaborare cu individul a produs cunoştinţe temeinice, care i-au servit omului în viaţă, adevăruri obiective şi cu aplicaţii

141. W. Jerusalem, **Soziologie des Erkennens**, in „Die Zukunft”, nr. 33, 1909.
142. L. Stein, **Einführung in die Soziologie**, München, 1921, p. 414.
143. L. Gumplowicz, **Grundriss der Soziologie**, Wien, 1885, p. 187.

practice [144]. Ideea de experienţă socială, care serveşte pentru controlul adevărului şi pentru recunoaşterea lui, este unul dintre cele mai importante concepte, pe care epistemologia contemporană nu trebuie să-l piardă din vedere. Prin aceasta se dărâmă desigur unele construcţii logice, teoretice din trecut, dar în schimb se recunoaşte realitatea aşa cum este, nu se mai operează cu idei abstracte şi nu se mai impune minţii noastre nici o credinţă care să nu fie conformă cu viaţă reală.

Datele etnografice ne-au arătat deci variaţiile gândirii şi cunoaşterii omeneşti după diferitele tipuri de societăţi şi după condiţiile istorice de dezvoltare ale lor. Dar, fără a face apel la etnografie, putem constata chiar înlăuntrul aceluiaşi tip social deosebiri de mentalitate, de logică şi de concepţie asupra lumii între diferitele clase sociale. În genere, procesul de cunoaştere nu se dezvoltă după anumite legi speciale ale spiritului, care ar depinde numai de obiectul exterior sau de posibilităţile de cunoaştere ale individului – deci de o dialectică specială a spiritului –, ci sunt şi anumiţi factori sociali care intervin în determinarea calităţii cunoaşterii şi care ocazionează chiar naşterea ei [145].

Karl Marx, în sistemul său de sociologie, a formulat o adevărată lege de evoluţie a ideilor sau a ceea ce numeşte el ideologie, susţinând că viaţa economică şi condiţiile muncii sunt cauzele reale ale transformării ideilor, nu spiritul individual. Dovada cea mai evidentă o dă istoria, care arată soarta diferitelor civilizaţii şi culturi din antichitate şi până azi. Ele au căzut o dată cu societăţile care le-au creat. Această gândire marxistă, care atribuie ştiinţei în genere o coloratură specială, după clasele sociale şi după sistemele economice, a fost interpretată de către unii sociologi în alt sens, deoarece ei au avut tendinţa de a diminua ascuţişurile marxismului. S-a spus anume că nu poate fi la Marx vorba de o structură specială a ştiinţei după diferitele clase sociale, pentru că ştiinţa, în esenţa ei, este obiectivă şi mai presus de clasa socială. Cel mult s-ar putea eticheta ştiinţa drept burgheză sau socialistă, după modul cum o utilizează burghezia sau cum ar vrea s-o întrebuinţeze socialiştii în interesele lor economice şi pentru a-şi realiza ideologiile respective. Aceasta este însă numai o interpretare tendenţioasă, pentru că sensul concepţiei marxiste este altul, anume ea atribuie ştiinţei în sine, şi nu aplicaţiilor ei, un caracter de clasă. Ştiinţa este burgheză în momentul de faţă, susţine marxismul, nu prin **întrebuinţarea** ei, ci prin **structura** sa. Această concepţie a lui Marx este foarte explicabilă şi am putea spune că are o parte de adevăr în ceea ce priveşte atitudinea filosofică şi morală a diferitelor clase sociale, deoarece fiecare clasă exercită o anumită funcţiune, care determină psihicul şi întreaga conştiinţă şi gândire a celor care o compun. De aici rezultă şi nota specială a filosofiei şi moralei claselor sociale.

Dar, abstracţie făcând de raportul de absolută dependenţă pe care îl stabileşte Marx între forma de producţie şi cunoaştere, nu putem trece cu vederea faptul că gândirea şi cunoaşterea sunt legate într-adevăr de clasele sociale şi de generaţii.

Max Scheler a arătat variaţia concepţiei despre lume, a atitudinii faţă de viaţă şi a conceptelor filosofice fundamentale după clasele sociale. Astfel, clasele inferioare sunt stăpânite de ideea de **devenire**, de necontenită transformare a tot ceea ce există, deoarece ele doresc schimbarea, fiind disperate de starea actuală în care se găsesc. Tot aşa, ele cred în **realitatea existentă** în momentul de faţă, respingând noţiuni amăgitoare şi speranţe deşarte. În afară de aceasta, mentalitatea lor este dominată de **mecanicism, empirism** şi **pragmatism**. Dacă ele sunt **pesimiste** faţă de trecutul istoric,

---

144. W. Jerusalem, **Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen.**
145. Karl Mannheim, **Wissenssoziologie**, in **Handwörterbuch der Soziologie**

pe care îl depreciază întrucât nu le-a adus decât suferinţe, au în schimb încredere în viitor şi îl privesc cu **optimism**, pentru că văd în el posibilităţi de salvare din mizeria în care trăiesc. Din contră, clasele superioare conducătoare, capitaliste, sunt dominate de **teleologism**, de **spiritualism** şi **apriorism**, admirând trecutul, dar fiind **pesimiste** pentru viitor, care se desemnează în culori nu destul de clare şi sigure. Acestea nu sunt simple prejudecăţi, zice Scheler, ci adevărate legi formale ale modului de judecată al claselor sociale. Nu sunt simple erori, ci reale înclinaţii şi intuiţii, devenite tradiţionale [146].

Deosebirile menţionate mai sus se explică prin faptul că fiece clasă priveşte fenomenele şi ideile prin prisma intereselor sale. În acest caz, e foarte natural ca proletarii să fie partizani ai devenirii şi să aibă încredere în forţele noi care apar şi care vor trebui să schimbe existenţa vitregă pentru ei. Tot din interes de clasă, capitaliştii sunt partizanii **existenţei fixe, permanente**, care le oferă actualmente avantaje şi putere de dominare. Şi dacă proletarilor le convine mecanicismul, care susţine o evoluţie necesară şi fatală pe baza raportului de forţe, burghezii se complac în teleologism şi teologism, în ideea unei ordini obiective şi spirituale, care le asigură lor stăpânirea în societate, în virtutea unei autorităţi supreme spirituale şi a superiorităţii pe care o au. Tot aşa de natural este ca proletarii să deprecieze trecutul, să-l privească în mod pesimist, pentru că ei nu s-au bucurat de binefacerile lui, pe când viitorul le poate deschide perspective mulţumitoare. Capitaliştii însă au o atitudine diametral opusă, deoarece trecutul le apare lor ca un paradis, în care nu se îngrămădeau atâţia nori negri şi ameninţători, cum pare a se prevedea pentru viitor.

Iată deci o adevărată logică nouă de gândire şi de filosofare, diferită după clasa căreia aparţine fiecare dintre cei care gândesc. Atitudinea filosofică a capitalismului, din cauza intereselor sale, a fost întotdeauna conservatoare şi transcendentă, postulând ideea de autoritate stabilă şi necontrolabilă, pe când cea a proletarilor a avut un caracter mobil, revoluţionar şi empiric. Lupta dintre clasele sociale nu rămâne deci fără influenţă asupra structurii spirituale şi ideologice [147]. Victoria unei clase atrage întotdeauna după sine şi întronarea unei anumite ideologii. În secolul trecut, ridicarea burgheziei pe ruinele nobilimii a impus liberalismul politic o dată cu cel economic şi a dezvoltat individualismul, care nu s-a mulţumit numai cu schimbarea structurii politice, ci a urmărit să influenţeze gândirea filosofică şi toate manifestările spiritului omenesc. Astăzi în Rusia concepţia bolşevică nu se mărgineşte numai la dărâmarea vechiului regim politic, ci vrea să distrugă vechea mentalitate burgheză, pentru a crea alta nouă, pe care să se întemeieze cu adevărat statul bolşevic. Din cauza aceasta acolo domneşte o altă concepţie despre viaţă şi despre societate decât aceea din societatea burgheză. Şi tot aşa am putea căuta exemple caracteristice în Germania şi în Italia de acum. Fiecare regim politic dă nu numai o nouă structură statului, ci vrea să creeze o nouă mentalitate, un nou fel de a judeca, corespunzător ideologiei sale. Logica rece a minţii, aşa cum o preconizează ştiinţa rigidă şi maiestuoasă, este în realitate dominată de concepte şi tendinţe variabile după aspiraţiile sociale şi împrejurările istorice.

Dar, în afară de clasele sociale, asupra gândirii şi cunoaşterii omeneşti are o puternică înrâurire şi **generaţia**. În ritmica evoluţiei istorice apar regulat, la anumite intervale de timp, nişte caractere specifice care desemnează fizionomia proprie a unei generaţii. Fiecare generaţie are cultura şi ştiinţa ei, problematica şi atitudinile

146. Max Scheler, **Die Wissensformen und die Gesellschaft**, Leipzig, 1926.
147. A. Bogdanov, **Die Entwicklungsformen der Gesellschaft und die Wissenschaft**, Berlin, 1924.

sale. Din felul de a scrie, din manifestări, din cunoaşterea şi interpretarea fenomenelor, se degajează **ethosul** şi modul de a înţelege lumea al fiecărei generaţii. **Petersen** a exemplificat aceasta în mod foarte concludent, arătând influenţa generaţiei, cu structura ei, în determinarea caracterelor romantismului [148]. Fiecare generaţie are concepte şi forme de manifestare noi, precum şi atitudini deosebite faţă de viaţă şi realitate care rămân aproape străine de sufletul generaţiilor mai vechi.

Cunoaşterea omenească în totalitatea ei este influenţată de viaţa socială, deci ea are un caracter social. Obiectele de cunoaştere sunt alese şi gândite întotdeauna prin prisma intereselor şi aspiraţiilor sociale dominante şi condiţionate de structura socială. Chiar metafizica este, şi ea, influenţată de împrejurările sociale. Într-adevăr, ce înseamnă înflorirea speculaţiilor mistice din zilele noastre şi părăsirea liniei raţionaliste de cugetare, decât rezultatul dezamăgirii şi disperării provocate de războiul mondial? Nevoia de refugiu într-un domeniu unde nu mai poate exista contradicţie flagrantă între realitate şi idee, nevoia de întărire în lupta vieţii, precum şi trebuinţa unei **credinţe în ceva**, care poate înlătura scepticismul paralizant, acestea au avut ca urmare eflorescenţa acestei forme noi de speculaţie metafizică.

Dar mai ales istoria ne arată puternica legătură care există între evoluţia cunoaşterii şi evoluţia politicii. Astfel, cuceririle lui Alexandru cel Mare au făcut posibilă transmutarea culturii orientale în Europa, iar cucerirea Constantinopolului de către turci a determinat emigrarea savanţilor bizantini în Italia şi întemeierea cunoscutelor academii din epoca Renaşterii. Aceeaşi cucerire istorică a închis drumul comercial către Orient, făcând din Germania singura cale comercială de seamă înspre nord, unde erau încă pieţe de desfacere. Aceasta a adus înflorirea şi ascensiunea Germaniei. Tot aşa, trebuie să menţionăm descoperirea Americii, care deşi a avut la bază motive economice, nu a rămas totuşi fără influenţă asupra astronomiei, zoologiei, botanicii, precum şi a altor ştiinţe. Regimul politic interior al societăţii are de asemenea o deosebită importanţă pentru formarea gândirii şi direcţia cunoaşterii omeneşti. Astfel, democraţia, ridicând prestigiul individului şi eliberând munca, pe care a pus-o în valoare, a avut o puternică influenţă în ştiinţă şi chiar în metafizică. Burghezia activă şi dornică de putere a ajutat crearea ştiinţei pozitive, iar democraţia a ocazionat dezvoltarea unei concepţii noi despre viaţă. Deşi metafizicienii aparţin în genere claselor superioare şi chiar aristocraţiei, totuşi democraţia a ajutat metafizica prin faptul că ea a creat condiţii noi de viaţă, distrugând monopolul profesiunilor liberale şi lăsând câmp liber de manifestare oricărei puteri spirituale. Într-un regim cu adevărat democratic domină tendinţa de a pune în condiţii egale de plecare pe toţi, pentru ca procesul de diferenţiere spirituală şi socială să se facă numai după merite, după capacitatea fiecăruia. O singură îngrădire faţă de ştiinţă, filosofie, artă etc. există într-un astfel de regim politic, anume aceea pe care o pune însăşi forţa spirituală. În acelaşi timp, prin întronarea ideii de libertate, democraţia a creat condiţia fundamentală a ştiinţei şi cercetării în genere, căci nu se poate vorbi despre adevăr decât unde este libertate. Libertatea de cercetare şi de manifestare este o condiţie **sine qua non** a ştiinţei. „Fără libertate credinţa religioasă degenerează într-o dependenţă mortală, de sclav, fără libertate ştiinţa încremeneşte în dogmă, arta se preface în imitaţie” [149]. Se înţelege că de aici nu vom deduce că adevărul şi ştiinţa sunt dependente în mod **absolut** de societate şi că fiinţa lor e o creaţie totală a claselor sociale sau a regimului politic. Dar iarăşi, nu putem rămâne nici la vechea concepţie individualistă a epistemologiei, care neglijează cu totul factorul social.

---

148. Julius Petersen, **Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik**, Leipzig, 1926.
149. Guido de Ruggiero, **Geschichte des Liberalismus in Europa**, München, 1930, p. 420.

Ştiinţa s-a format şi a progresat datorită acelora care, adunând în mod raţional experienţă de muncă, au avut dorinţa de libertate socială şi de stăpânire a fenomenelor naturii prin cunoaştere, precum şi mulţumită oamenilor liberi cu spirit mai profund şi mai contemplativ. Primii au adus observaţiile lor, experienţa activă şi impulsiunea de realitate, iar ceilalţi puterea de creaţie şi de sinteză. Unde a fost numai munca fără cugetare şi fără orizont, nu s-a născut ştiinţa, ci numai o rutină sau o îndemânare mai pronunţată în executarea travaliului. Iar unde spiritul s-a nutrit numai cu idei speculative sau cu contemplaţia lirică, a putut apărea poezia, cugetarea religioasă şi metafizică, nu însă ştiinţa propriu-zisă. Prin urmare, din această îmbinare între experienţa muncii şi cugetarea filosofică s-a născut ştiinţa. Şi acolo unde a lipsit unul dintre aceste elemente, nu a existat decât sau o tehnică empirică, sau o speculaţie fără fundament ştiinţific.

Din cele arătate până acum, rezultă că gândirea şi cunoaşterea omenească, în funcţionarea lor, nu scapă nici ele puterii societăţii, care, prin instituţiile sale multiple şi variate, domină şi aici. Ideea de acceptare şi ratificare socială a oricărei creaţii individuale este un element necesar, absolut necesar, care nu poate fi lăsat la o parte de teoria cunoaşterii. Până chiar şi în obiectul exterior al cunoaşterii, în **realitatea** supusă cunoaşterii există acest factor social. Într-adevăr, **existenţa exterioară** pe care judecata o atribuie raporturilor dintre reprezentări, contează drept **realitate** numai întrucât este recunoscută de ceilalţi indivizi. Ce numim noi realitate? Şi când spunem despre un lucru că este real? Lăsând la o parte, bineînţeles, toate tulburările de natură patologică, prin care se pot deforma percepţiile noastre, trebuie să recunoaştem că cel mai general criteriu de recunoaştere a realului e **concordanţa socială** Realitatea şi iluzia se deosebesc prin gradul lor de obiectivitate, căci în timp ce iluzia apare ca un fenomen pur subiectiv şi individual, realitatea e general recunoscută şi persistentă. Realitatea, atunci, este creaţia unei colectivităţi şi a unei concordanţe sociale. Datele noastre sensibile sunt controlate de societate, iar percepţiile individuale, când sunt cu totul deosebite de acelea ale celorlalţi, ale societăţii, rămân simple fenomene subiective şi nu pot fi denumite cunoştinţe. Concordanţa cunoştinţelor se explică de altminteri nu numai prin identitatea de constituţie a spiritului omenesc, ci mai ales prin controlul pe care-l exercită societatea asupra reprezentărilor şi conceptelor indivizilor, acceptând pe unele şi respingând pe altele. Aşa că toate reprezentările exclusiv personale pot fi privite ca fantasme, dacă societatea nu e dispusă să le adopte şi să le generalizeze. De aceea personalităţile originale, creatorii, inventatorii apar de foarte multe ori ca oameni bizari sau asociali, cum le zice Tarde. Ei au concepte şi păreri personale despre lucruri – şi atâta timp cât ele nu sunt primite de societate, nici nu pot dobândi caracter de realitate. Existenţa exterioară devine deci obiect de cunoaştere şi realitate numai întrucât e concepută de un individ şi recunoscută de grupul social ca atare.

Dacă privim acum un alt aspect al cunoaşterii şi gândirii, anume **valoarea** care li se atribuie, vom fi nevoiţi să constatăm şi aici intervenţia societăţii, care a putut respinge odinioară idei frumoase şi generale pentru a le admite mai târziu sau a putut inspira fantezia individului, dându-i puterea de a crea valori nemuritoare. **Adevărul**după care aleargă atâţia oameni, adevărul care chinuieşte atâtea suflete nu este ceva în sine, nu este o entitate supremă, independentă de societate. **Adevărat**şi **fals** nu sunt nici judecăţi de valoare ale individului, nu sunt atitudini personale, ci produsul concordanţei obiective a gândirii individuale cu societatea. Fiecare ins îşi poate confrunta judecăţile sale cu acelea ale altora şi conflictul cu părerile şi convingerile sociale îi dau individului putinţa fie de a şi le întări pe ale sale, fie de a

şi le schimba. Când o idee este respinsă de societate, înseamnă că i se tăgăduieşte adevărul. În orice caz, acele idei personale care n-au fost primite de societate niciodată, oricât de târziu, n-au devenit adevăruri. Căci ce înseamnă adevăr altceva decât recunoaşterea de către toţi şi întrebuinţarea unei idei fie în noi procese de gândire, fie în viaţa morală sau chiar în cea practică. Adevărul e o ipoteză de travaliu, în sensul cel mai larg al cuvântului. Or, când pe baza unei idei personale a cuiva societatea nu construieşte, nu lucrează niciodată nimic, înseamnă că ea n-a fost recunoscută ca un adevăr. Adevărul se impune treptat prin conflictul dintre idei, prin contradicţie, prin discuţia dintre oameni, prin încercarea de a atrage de partea ta pe altcineva şi de a-i impune convingerea pe care o ai. Dar tocmai aceasta e o dovadă a caracterului social al valorii de cunoaştere [150].

Individul izolat nu putem spune că-şi dă seama de adevăr sau eroare, ci el îşi face idee despre ele numai prin ajutorul societăţii. Pentru un astfel de individ lucrurile pot fi bune sau rele, în nici un caz adevărate sau false. Dacă adevărul este în funcţie de recunoaşterea socială, atunci el se schimbă o dată cu evoluţia societăţii. Într-adevăr, astăzi nu se mai poate susţine existenţa adevărurilor eterne, care trec dincolo de schimbările istorice, căci nici o cunoştinţă nu este mai presus de timp şi de împrejurările sociale. Adevărul este **concordanţa gândirii cu realitatea**, proclamă epistemologia individualistă, ca şi cum realitatea ar fi **ceva dat**, independent de noi, ca şi cum ar fi o însuşire a lucrurilor, în sens spinozist, pe când de fapt ea este numai ceva dependent de reprezentările noastre şi, mai ales, de reprezentările colective. **Adevărul este concordanţa gândirii cu sine însăşi**, susţinea Kant, ca şi cum directivele gândirii şi educaţia ei nu ar fi de natură socială. Da, concordanţa gândirii cu sine însăşi. Dar încă din frageda copilărie, familia, apoi şcoala, mediul social întreg formează această gândire, modulând-o după necesităţile şi aspiraţiile sociale. Adevărul este în acest caz numai o ipoteză de travaliu, care depinde de efortul intelectual al individului, dar în acelaşi timp şi de mediul social. Descoperirile şi invenţiile sunt efectele unor eforturi şi combinaţii intelectuale, provocate şi ele, la rândul lor, de starea socială şi împrejurările istorice, precum şi de nevoile şi aspiraţiile popoarelor. Suntem dominaţi de devenirea generală, care schimbă mentalitatea existentă, creează o alta nouă, pentru care sunt valabile alte noţiuni şi cunoştinţe, alte adevăruri chiar. Recunoscând schimbarea adevărului în funcţie de societate, **pragmatismul** a îngustat însă sfera socialului, afirmând drept criteriu de determinare un element mai concret şi mai precis, prin care s-ar putea explica valoarea de adevăr a cunoaşterii şi a gândirii, anume **utilul**.

Nu e locul să ne ocupăm aici de pragmatism ca teorie a universului sau ca metodă, trebuie însă să stăruim puţin asupra concepţiei adevărului după pragmatism, pentru a arăta că teoria socială a adevărului nu se reduce la pragmatism. **Charles Peirce**, la 1878, publică un articol în care se preocupă de modul cum se pot face clare ideile omului. Criteriul pe care îl recomandă el în acest scop este luarea în considerare a consecinţelor fiecărei idei. Ideile deci se deosebesc unele de altele când duc la consecinţe diferite şi provoacă acţiuni diferite, prin urmare când dau naştere unor **conduite** variate. Atunci metoda prin care ne putem da seama de sensul ideilor este observarea consecinţelor pe care le provoacă ele. Aceasta e metoda pragmatistă afirmată de Peirce [151]. Pragmatismul, reprezentat mai departe de **James,**

150. W. Malgaud, **Le probléme logique de la société**, Paris, 1922.
151. Werner Bloch, **Der Pragmatismus von Schiller und James**, in „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, 1913, Heft. 1, nr. 2.

Schiller, Nietzsche, pune adevărul în funcţie de reuşită şi de utilitate, văzând în el un ghid care ne ajută să ne putem mişca în realitatea înconjurătoare [152]. El nu e deci ceva gata, devenit şi fixat, ci se construieşte mereu, fiind numai un instrument pentru realizarea unor anumite scopuri. După W. James, adevărul presupune neapărat verificarea practică, ceea ce înseamnă că adevărate sunt acele idei pe care le putem asimila, valida, corobora şi care conduc la acţiuni utile [153]. După pragmatism, adevărul este un instrument inventat pentru utilizarea realităţii, întocmai „după cum creăm dispozitive mecanice pentru a utiliza forţele naturii” [154]. Prin urmare, adevărul se defineşte prin consecinţele sale, care trasează drumuri noi în viaţă [155]. „Adevărul constă numai în ceea ce este avantajos în gândirea noastră, după cum dreptul constă numai în ceea ce este avantajos în conduita noastră” [156]. În modul acesta, ideile trebuie privite întotdeauna în funcţia lor. Şi în această ipostază ele apar ca nişte **instrumente**care ne permit de a acţiona mai bine asupra lucrurilor [157]. **Schiller** şi **Dewey** au susţinut fără înconjur că ideile sunt adevărate în măsura în care ne ajută să intrăm în relaţii cu alte experienţe, pentru a le simplifica şi pentru a realiza utilul. Aceasta este **teoria instrumentală a adevărului**

Nu mergem mai departe cu expunerea concepţiei pragmatismului, întrucât diferitele sale aspecte şi dezvoltări nu aparţin problemelor lucrării noastre. E adevărat că în domeniul gândirii se poate vorbi foarte bine despre **consecinţe logice**, despre fecunditatea unei idei, fără ca prin aceasta să se confunde consecinţa logică cu utilitatea propriu-zisă, ba chiar ceva mai mult, fecunditatea logică nu implică numaidecât adevărul. Nu poate tăgădui nimeni că în istoria gândirii omeneşti au fost iluzii şi chiar erori care au servit ca puncte de plecare sau ca premise pentru alte idei şi care au fost fertile în consecinţe logice, mai fertile chiar decât unele adevăruri evidente, fără ca prin aceasta ele să fi încetat de a fi greşeli sau iluzii [158]. De altminteri, sensul şi valoarea unei idei nu depind numaidecât de aplicaţiile practice şi de utilitatea lor mecanică. De aceea, nu trebuie să se confunde sociologia cunoaşterii nici un moment cu pragmatismul, căci, după cum s-a văzut din expunerea de mai înainte, a afirma că adevărul presupune o recunoaştere din partea societăţii, o concordanţă a individului cu colectivitatea în reprezentările lor nu înseamnă a afirma utilitatea drept criteriu al adevărului.

Dacă este adevărat că gândirea şi cunoaşterea omenească sunt supuse influenţei covârşitoare a societăţii, că ceea ce ni se pare nouă pur individual de fapt nu se poate sustrage colectivităţii, nu trebuie să conchidem totuşi că individul este numai un punct de întâlnire sau de încrucişare al diferitelor influenţe, un fel de teren sau material pasiv pe care îl prelucrează societatea după voia sa, ci el are partea sa de contribuţie în cunoaştere şi în manifestările sale. Individul vine pe lume cu anumite **potenţe psihice**, cu dispoziţii către analiză şi comparaţie care se actualizează treptat, lucrând asupra materialului oferit de societate. Experienţele pedagogice făcute cu copiii mici sunt foarte concludente în această direcţie. Primele reprezentări şi sentimente ale oamenilor sunt neclare şi oscilante şi nu devin clare, precise şi constante

152. William James, **La volonté de croire**, trad. par L. Moulin, Paris, 1916.
153. R. Berthelot, **Un romantisme utilitaire**, Paris, 1922.
154. W. James, **Le Pragmatisme**, Préface par H. Bergson, Paris, 1911, p. 11.
155. **Idem**, p. 13.
156. **Idem**, p. 203.
157. W. James, **L'idée de vérité,**Paris, 1913.
158. Max Scheler, **Erkenntnis und Arbeit**1926.

decât prin ajutorul celorlalţi din jurul lor. Ceea ce experimentează un individ rămâne ceva pur subiectiv atât timp cât nu este reluat de societate şi continuat. Prin urmare, numai continuitatea socială face din ea ceva general valabil şi necesar. Societatea dă materialul, dă conceptele şi cuvintele pe care omul încă din copilărie le învaţă, iar individul are de la naştere acele potenţe prin ajutorul cărora stabileşte asemănări şi deosebiri, precum şi alte relaţii de tot felul între elementele date lui de societate. Diferitele reprezentări sau concepte care se introduc în mintea individului încă din copilăria sa sunt prelucrate pe încetul şi combinate în alt mod de către inteligenţa sau imaginaţia sa. Sub stăpânirea voinţei de a supune natura şi de a o întrebuinţa în propriul său scop, omul inventează, creează lucruri noi, reacţionează faţă de structura societăţii existente, formulează idealuri noi. De aceea susţine Tarde că acest individ, care trăieşte într-un somn cvasi-hipnotic, se trezeşte, iese din sfera sugestiei colective, devine un asocial prin creaţiile sale.

Forma gândirii şi direcţia ei o dă societatea o dată cu materialul de concepte şi cuvinte, dar forţa şi intensitatea ei depind de acele potenţe aperceptive cu care se naşte individulşi care fac din el un creator care dă impulsiunea dinamică în virtutea căreia societatea se transformă. Gândirea, ca şi cunoaşterea sunt deci produsul colaborării factorului social, care dă material prin reprezentările colective şi prin concepte, care formulează valori, şi a factorului individual, care prin puterea gândirii sale asigură progresul ştiinţei. Această colaborare a individului cu societatea se manifestă în mod constant nu numai în gândire şi cunoaştere, ci în întreaga viaţă a spiritului, în domeniul tututor valorilor, în tot **procesul de creaţie al culturii**.Aceasta poate apărea tot aşa de paradoxal, la prima vedere, ca şi afirmarea caracterului social al epistemologiei. Şi, cu toate acestea, nu este nimic paradoxal, căci individul şi societatea împreună sunt elementele active care colaborează la producerea culturii.

Mulţi gânditori au văzut în cultură numai un produs specific al geniului individual, al eroilor, al oamenilor mari, explicând toate formele ei de dezvoltare numai prin puterea personalităţilor şi neglijând complet contribuţia societăţii. O cultură, zice Spengler, se naşte atunci când un suflet mare iese din starea psihică originară şi copilărească a omenirii şi dă o formă şi o graniţă la ceea ce e fără formă şi fără limită. Şi moare când, după ce şi-a epuizat toate posibilităţile sale în creaţii de valori, acest suflet se reîntoarce în spiritualul originar din care s-a desprins [159]. De aceea popoarele bogate în personalităţi, care reprezintă atâtea posibilităţi spirituale, sunt creatoare şi viaţa lor durează, pentru că ea este un perpetuu izvor de valori, care se creează şi se reînnoiesc mereu.

Dar aceste culturi, creaţii ale unor personalităţi, nu au ele o marcă specifică, un caracter care le deosebeşte în mod tranşant una de alta? Şi cum se explică variaţia culturilor, dacă ele sunt produsul numai al unor eroi creatori în domeniile spiritualului? Explicaţia diferitelor tipuri de culturi, fiecare cu alte caractere, nu se poate reduce la afirmarea puterii inteligenţei de a **crea** şi nici la proclamarea rolului exclusiv şi absolut al originalităţii unor personalităţi, ci tipurile de culturi sunt în dependenţă de caracterele etnice ale popoarelor. De aceea, **Oswald Spengler**, ca şi **Alfred Weber** şi **Glotz**, ca şi **Lods** etc. vorbesc despre o pluralitate de culturi care s-au succedat uneori în acelaşi loc suprapunându-se, iar alteori au apărut în locuri diferite, fiecare cu specificul ei, datorită în primul rând forţelor lor spirituale şi apoi unor factori care depăşesc complet pe indivizi, exprimând calităţi şi însuşiri generale ale popoarelor sau, cu un cuvânt obişnuit, „specificul etnic”.

---

159. Oswald Spengler, **Der Untergang des Abendlandes**,37-47 ed., 1923, Bd. I, p. 144.

Dar ce se înţelege prin cultură ? Nu vom stărui desigur prea mult asupra noţiunii de cultură, ci vom arăta numai cum presupune ea colaborarea societăţii cu individul. Când se vorbeşte de cultură, unii înţeleg prin acest concept un complex de obiceiuri, tradiţii şi instituţii care deosebesc pe om de animal. În acest sens întrebuinţează termenul de cultură etnologii, care afirmă existenţa unor tipuri de cultură diferite între ele după gradul lor de complexitate. În acest sens împart unii societăţile omeneşti în popoare primitive şi civilizate, popoare istorice şi non-istorice. În genere, teoria aceasta a interpretat ideea de cultură în sens spiritual şi a determinat caracterele ei prin semne şi manifestări spirituale, susţinând că spiritualitatea este sinonimă cu cultura [160]. Aceste interpretări sociale ale ideii de cultură presupun grupul social cu tradiţia şi civilizaţia sa, punând în dependenţă orice posibilitate de a achiziţiona cunoştinţe noi de tot patrimoniul spiritual anterior. Pe lângă acestea însă există şi alte concepţii, care văd în cultură o noţiune cu sens metafizic sau o creaţie pur intelectuală. Astfel, **Fichte** a înţeles prin cultură ridicarea omului de la existenţa inconştientă şi instinctivă la o treaptă superioară de raţionalitate. Cult este, pentru dânsul, omul care se poate libera de influenţa a tot ceea ce nu este raţional, stăpânindu-se pe sine şi natura înconjurătoare. Prin urmare, după acest filosof, cultura înseamnă stăpânirea raţiunii asupra forţelor naturale, precum şi asupra tuturor conţinuturilor conştiinţei omeneşti. Pentru a se realiza cultura în acest sens se cere însă realizarea a două condiţii mai întâi, şi anume: 1) **afirmarea precăderii şi predominării raţiunii asupra celorlalte funcţiuni sufleteşti şi putinţa ei de a se impune în mod absolut** şi 2) **existenţa libertăţii ;** sau, cu alte cuvinte, posibilitatea de a concepe idealuri raţionale şi de a le extinde asupra altora. Libertatea devine astfel o supoziţie şi un element al culturii. Cât de adevărat este acest lucru se poate constata uşor din evoluţia diferitelor tipuri de cultură, care ne arată că maximum de creaţie de valori a coincis cu dezvoltarea libertăţii neîngrădite a cugetării şi cu posibilitatea de răspândire a acestor produse ale cugetării în marea masă a membrilor unei societăţi.

Nu arareori se confundă cultura cu civilizaţia, adică procesul interior de creaţie cu aspectele sau manifestările exterioare ale acestui proces. Sombart deosebeşte chiar două forme de cultură: **una materială, obiectivă, instituţională,** concretizată în bunuri materiale, în forme juridice şi politice – şi alta **ideală, spirituală,** care constă din idealuri şi valori spirituale [161].

Un alt gânditor contemporan, **H. Rickert**, înţelege prin cultură în primul rând o realitate cu un **sens** şi o evoluţie istorică variată. Dar pentru el cultura mai e şi altceva, căci înainte şi mai presus de forma obiectivă, reală, de natură tehnică, economică sau cea moral-juridică, cultura e o valoare spirituală independentă de realitatea existentă [162].

Dacă ne oprim asupra acestor interpretări ale culturii şi aplicăm criteriile de definire recomandate de ele, vedem că în genere nu se poate caracteriza cultura numai prin tendinţa spirituală de dominare a raţiunii asupra naturii. Într-adevăr, în evoluţia culturii omeneşti, începând cu popoarele primitive şi sfârşind cu cele mai superioare şi mai rafinate, constatăm existenţa unor forme variate de cultură, dar nu putem spune că toate sunt dominate de caracterul intelectual. Astfel, cultura primitivilor este produsul unei gândiri magice, precum cultura multor popoare antice cu

---

160. E. Sapir, **Culture, Genuine and Spurious**, in „The American Journal of Sociology", 1924.
161. W. Sombart, **Technik und Kultur**, in **Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages**, 1911, Bd. II.
162. H. Rickert, **Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung**, cap. „Die historischen Kulturwissenschaften".

frumoasă dezvoltare istorică a fost produsul unei gândiri mitico-religioase. De aceea, nu e just să se identifice procesul de creaţie a culturii cu acela de afirmare şi de stăpânire a raţiunii. Bineînţeles, când vorbim de dominare intelectuală, ne gândim la afirmarea puterii **ideilor**, în sensul îngust al cuvântului, nu la dominarea generală asupra naturii prin ajutorul spiritualului. Procesul cultural în realitate e produsul unei diferenţieri continue şi al unei manifestări de forţe spirituale, care nu sunt omogene şi nici pretutindeni aceleaşi. Nu există un sincronism între evoluţia şi actualizarea puterilor spirituale ale tuturor popoarelor, de aceea culturile apar cu înfăţişări diferite şi în mod succesiv. Ele exprimă etape de dezvoltare şi forţe spirituale variate, fiecare fiind produsul altei Entelechii sufleteşti şi al altei atitudini spirituale [163]. De aceea istoria înregistrează existenţa unei culturi babiloniene, asiriene, egiptene, chineze, indiene, israelite etc., fiecare fiind caracterizată printr-o altă dominantă spirituală.

Cultura nu se poate concepe şi nu poate fi explicată însă fără **ideea de valoare**, care este ceva esenţial pentru dânsa, precum nu putem face abstracţie nici de realitate, adică de natură. Natura, ca şi viaţa, considerate în sine, reprezintă o sumă de fenomene fără importanţă şi fără sens. Când însă ele sunt privite prin prisma unei valori, atunci apar cu totul în altă lumină. O pădure, un câmp, întocmai ca şi viaţa oamenească, zice Wundt, câtă vreme sunt necultivate, adică atâta timp cât starea lor originară nu este îmbunătăţită şi perfecţionată de nimeni, nu reprezintă nici o utilitate şi nici un interes. În momentul în care însă ele sunt obiect de perfecţionare, când li se aplică o valoare, situaţia lor se schimbă complet. De aici se vede că natura brută poate exista independent de cultură, dar cultura nu poate fi nici măcar gândită fără natură, pentru că atunci ar fi fără substrat, ar fi o idee conceptuală fără putinţă de actualizare [164].

Prin urmare, cercetând momentele componente ale ideii de cultură, ajungem la concluzia că ea cuprinde în sine două elemente, dintre care unul **interior-subiectiv**, care e **valoarea**, şi altul **exterior-obiectiv, realitatea**. Această structură a culturii ne indică în acelaşi timp şi factorii care colaborează la creaţia ei şi care sunt : individul şi societatea. Să vedem care este aportul fiecăruia dintre ei în procesul de creaţie a culturii.

Alfred Weber consideră drept fundament al întregii culturi tendinţa omului de a trece dincolo de lumea sensibilă, de a ajunge în transcendent, pe care ar dori să-l încorporeze în forme de viaţă sensibilă [165]. Sinteza între **eu** şi **lume,** care se exteriorizează în idei, în opere de artă etc. – aceasta e cultura. Astfel marii gânditori, ca şi artiştii, făuresc o nouă realitate, mult mai frumoasă şi mai bună decât cea care există. Ei dau valoare existenţei reale, pe care o perfecţionează şi o ridică într-o sferă mai înaltă de forme existenţiale. Crearea culturii presupune deci o sinteză, în care lumea dispare în individ şi individul în lume, pentru că el formează în interiorul său o altă lume, pe care o exteriorizează apoi în opere concrete, care devin realitate nouă. Alfred Weber spune : „ceea ce rezultă din această sinteză a personalităţii cu lumea, aceasta e cultura şi actul cultural” [166]. Prin contopirea spiritului cu realitate, valoarea concepută sau dorită de om se obiectivează, iar realitatea obiectivă dobândeşte un

163. Alfred Weber, **Kultursoziologie**, in **Handwörterbuch der Soziologie**, Stuttgart, 1931.
164. W. Wundt, **Völkerpsychologie,** Bd. X, p. 3.
165. Alfred Weber, **Der soziologische Kulturbegriff** in **Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages**, Bd. I, 1911 p. 11. A se vedea şi **Prinzipielles zur Kultursoziologie** in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, 1920.
166. Alfred Weber, **Der soziologische Kulturbegriff**, p. 13.

caracter oarecum ideal, spiritual. Personalitatea omenească în modul acesta dă valoare realităţii. Un răsărit de soare, zice Simmel, privit independent de omul care-l contemplă nu are nici o valoare, e ceva din natură. Atunci însă când pictorul a prins pe pânză acest fenomen natural şi a pus în el dispoziţia sa sufletească, emoţia pe care o simte, dorinţa care îl chinuieşte sau speranţa ce nutreşte, exprimând acestea în culori şi contururi meşteşugite, răsăritul de soare de pe pânză pare că sporeşte valoarea existenţei înseşi, devine un fapt de cultură. Cultura este deci un proces sintetic de creaţie, de transformare a realităţii sub impulsiunea unei valori superioare, în care colaborează individul cu societatea. Societatea este realitatea, materialul supus prelucrării, iar individul e forţa transformatoare care creează faptul de cultură.

Sociologia culturii, disciplină socială nouă, dar destul de controversată, încearcă să găsească tocmai aspectele generale ale fenomenelor de cultură realizate în experienţa istorică. Ea arată că toate creaţiile culturale, chiar acelea care par a avea un caracter absolut subiectiv şi individual, cuprind în ele numeroase elemente sociale, care au oarecum chiar un fel de primat asupra celorlalte. Iată de pildă **arta şi creaţia artistică**, pe care nu arareori esteticienii o consideră numai ca un produs al individualităţii artistului, detaşat de tot ceea ce este exterior – şi ea este supusă influenţei societăţii şi nu se poate explica fără ajutorul acesteia.

Concepţia filosofică a lui Kant asupra frumosului şi emoţiei estetice exclude orice element social şi orice intervenţie exterioară din explicarea lor. „Finalitate fără scop", „interes dezinteresat", aceasta e frumosul, iar emoţia pe care o trezeşte el în sufletul nostru începe de la ceea ce **place** simţurilor şi ajunge până la spaima raţiunii în faţa infinitului, până la **sublim**. Creaţia artistică este numai obiectivarea unor afecte subiective, numai transpunerea în formă obiectivă a unor momente subiective trăite de artist, aşa susţinea Kant. Tot aşa, **Bergson** crede că arta exprimă numai ce a simţit şi a vrut să arate sau să materializeze artistul. „Ce fixează pictorul pe pânză e ceea ce are el în vedere într-un loc oarecare, într-o anumită zi, la o anumită oră, în culori care nu vor mai fi văzute. Ceea ce cântă poetul e o stare de suflet care a fost a sa şi care nu va mai fi niciodată. Ceea ce ne pune dramaturgul sub ochi este desfăşurarea vieţii unui suflet, o întreţesere de sentimente şi evenimente, în sfârşit, ceva care s-a prezentat o dată pentru a nu se mai reproduce niciodată. Degeaba le vom da acestor sentimente nume generale, în alt suflet ele nu vor mai fi deloc acelaşi lucru. Ele sunt individualizate"[167]. Produsul artistic este desigur individual, într-o mare măsură, în funcţie de sensibilitatea, de fineţea şi de intelectualitatea artistului, dar nu e mai puţin adevărat că el depinde foarte mult şi de împrejurările vieţii în care trăieşte artistul.

Se contestă adeseori că artistul îşi ia materialul de creaţie din afară, de la societate, susţinându-se că arta nu ar avea caracter social. Aceasta cu atât mai mult cu cât marii creatori au fost retraşi, au trăit în oarecare izolare faţă de societate. De aceea, în opera de artă, susţine Bergson, noi n-ar trebui să urmărim altceva decât să prindem viziunea stărilor de suflet sau a conflictelor interioare care s-au petrecut în artist, căci artistul exteriorizează în creaţiile sale nişte momente subiective, afecţiunile şi reacţiunile pe care le-a trăit el. Prin viziunile sale de multe ori fluide sau nebuloase, artistul poate sugera chiar intuiţii metafizice. Schopenhauer explica frumosul şi creaţia artistică prin obiectivarea voinţei absolute, afirmând că arta ne poate face să coincidem cu lucrul în sine. Într-adevăr, sunt unele arte care au puterea

---

167. H. Bergson, **Le rire**, ed. 8, Paris 1912, p. 165.

de a ne da oarecum intuiţia infinitului, cum e muzica de pildă, care face impresia că ne poate transpune chiar în esenţa lucrurilor. De altminteri, marii muzicieni au văzut în arta lor „o intuiţie a legilor lumii". Bergson, într-o conferinţă ţinută la Universitatea din Oxford, **La perception du changement**, spunea: „să ascultăm o melodie lăsându-ne legănaţi de dânsa. N-avem noi atunci percepţia netă a unei mişcări care nu e legată de nici un corp mobil, a unei schimbări fără nimic care se schimbă? Schimbarea e de ajuns, ea e chiar lucrul"[168]. Tot aşa, **Le Roy** susţine că „arta este... intuiţia metafizică născândă, mărginită la vis..."[169]. Iată deci o concepţie care face din artă fie un fel de cunoaştere superioară, fie expresia unor emoţii subiective, dar în orice caz ceva desfăcut de viaţa socială şi mai presus de ea.

Netăgăduit că nu se poate vorbi despre operă de artă decât acolo unde constatăm o creaţie care iese din comun, care produce emoţii superioare, ridicându-ne deasupra realităţii materiale, pe care o înfăţişează în cu totul alte culori, în alte forme decât cele obişnuite. Dar, deşi opera de artă presupune neapărat originalitatea şi forţa de creaţie personală a artistului care a produs-o, totuşi nu se poate afirma că domeniul artei este complet desfăcut de mediul în care apare ea şi că inspiraţia artistică scapă influenţei societăţii.

Artistul în producţia sa face un act social, căci oricât de subiectivă ar fi tema pe care o înfăţişează şi oricât de personale ar fi momentele pe care le expune în opera sa, el primeşte totuşi impulsiuni de creaţie de la societate, fiind influenţat de familie, de ambianţa în care trăieşte şi de predispoziţiile etnice ale poporului căruia îi aparţine. **Taine**, în lucrarea sa **Philosophie de l'art**, stabileşte anumite criterii de deosebire a popoarelor după înfăţişarea specifică a artei lor[170]. **M. Burkhardt** a căutat să dovedească strânsa legătură dintre artă şi societate, susţinând că tendinţele şi aspiraţiile societăţii se reproduc întotdeauna în artă, iar aceasta poate influenţa diferitele mişcări sociale. Mai mult încă, Burkhardt afirmă că societatea dă artistului ideile sau conţinutul operei de artă[171]. Iar **Guyau**, în cunoscutul său studiu **L'art au point de vue sociologique**, care, deşi nu este o sociologie a artei, cercetează totuşi aspectul sociologic al creaţiei, susţine că arta nu numai că este condiţionată de societate, dar ea, la rândul ei, prezintă o deosebită importanţă pentru **sinergia socială**, fiind capabilă să strângă laolaltă forţele sociale şi să sporească rezultatele activităţii lor[172].

Toate creaţiile artistice, chiar atunci când par că sunt inspirate din motive pur subiective, în ultima instanţă aceste motive înseşi sunt produse ale mediului social şi ale vieţii în care este înglobat artistul. Astfel, dacă ne gândim la creaţia artistică a primitivilor, la formele cele mai brutale, ca şi la cele mai rafinate de manifestare, din toate se degajează câteva elemente fundamentale care copleşesc sufletul individului creator. Sexualitatea, viaţa religioasă, activitatea războinică şi munca economică, acestea sunt temele generale ale artei primitive, precum şi sursele cele mai importante de inspiraţie ale lor. Dansul şi cântecul primitivului, chiar când au un caracter războinic, sunt produse de cauze magico-religioase. Şi tot aşa, desenul totemului şi al tabu-ului australian au semnificaţie religioasă. Sculptorul şi pictorul primitiv au început prin a servi religiei[173], iar arta lor n-a fost ceva de sine stătător şi

168. „Revue de Genève", Février, 1924, p. 191.
169. E. Le Roy, **Une philosophie nouvelle**, Paris, 1913, p. 51.
170. H. Taine, **Philosophie de l'art**, Paris.
171. M. Burkhardt, **Aesthetik und Sozialwissenschaft.**
172. M. Guyau, **L'Art au point de vue sociologique**, Paris, 1889.
173. Max Verworn, **Zur Psychologie der primitiven Kunst**, Jena, 1917.

nici n-a rezultat din alte motive decât acelea pe care societatea le-a pus în sufletul creatorului lor. **Ziegenfuss** susţine că totemismul este adevărata origine a artei plastice[174], căci primitivul, care are această religie, simte nevoia de a desena totemul, care este nu numai purtătorul acelei forţe suprafireşti de care depinde omul şi societatea, ci e şi emblema clanului, prin ajutorul căreia se marchează atotputernicia totemului şi a clanului şi stăpânirea sa asupra diferitelor lucruri sau fenomene naturale.

De altminteri, în toate creaţiile sale artistul este influenţat de societate, inspirat, ajutat sau împiedicat de ea. Felul de a lucra şi de a scrie al lui depinde de împrejurările sociale. Astfel, e un adevăr banal că epopeea s-a dezvoltat şi a înflorit în cetatea veche, în care domnea credinţa în miraculos şi în zei, în care toată mentalitatea omenească era impregnată de misticism şi superstiţie religioasă, iar **lirica** a apărut o dată cu avântul aristocraţiei orăşeneşti[175]. Vasăzică expresia artistică, sub orice formă, plastică sau compoziţie scrisă, este în funcţie de mentalitatea societăţii în care trăieşte artistul. Ba mai mult încă, adeseori arta a fost legată şi provocată de preocupări practice, iar artistul a creat în vederea unor astfel de trebuinţe. Nu se pot uita aşa de uşor împrejurările în care au lucrat şi au creat Leonardo da Vinci, Michelangelo etc. În secolele XVI şi XVII, papii ofereau arhitecţilor construcţii de catedrale măreţe şi pictorilor interioare minunate de pictat. Oare Michelangelo nu s-a angajat să construiască mausoleul papei Julius II ? Şi statuia sa **Moise** nu a fost destinată să facă parte din cele 6 figuri care intrau în monumentul acestui papă ? Şi nu primea el comenzi pentru statuile monumentului casei de Medicis ? Atmosfera religioasă pe de o parte, precum şi importanţa papilor, care se concretiza în forme artistice, în monumente, stimula şi încuraja creaţia. De aceea impulsul exterior al acestor opere artistice a fost social-religios. La grecii vechi, toate statuile care se sculptau serveau unui scop practic, acela de a onora divinitatea. Acropole, templul de la Delphi etc. nu au fost create ca monumente de artă pură, ca produse ale unui joc artistic şi inspirate din motive pur personale şi dezinteresate, ci ca nişte locaşuri de adorare a unor divinităţi, încât frumosul artistic servea grecilor ca mijloc pentru efectuarea cultului lor, un mijloc de rugăciune. **A. de Ridder** şi **W. Deonna** susţin că religia greacă a determinat în diferite împrejurări chiar concepţia artistului. Astfel, urmărind istoria artistică a unui tip divin, se văd uşor schimbările sentimentului şi practicilor religioase înseşi, modificările credinţei referitoare la acel zeu şi adaptarea inspiraţiei artistice la aceste credinţe. În secolul V î. Hr., de pildă, statuile Afroditei reprezentau o femeie îmbrăcată cu multă decenţă, cu castitate, pe când în epoca elenistică ea a fost sculptată ca o femeie goală şi plină de voluptate. Dionysos apărea în sculptură, în aceleaşi epoci, mai întâi ca un om bărbos şi aspru, iar în urmă ca un efeb gol. Şi acestea toate pentru că zeii înşişi au fost concepuţi în mod diferit. Până în secolul IV î. Hr., arta grecească reprezenta bine structura socială, în sensul că în ea se reflectau deosebirile dintre clasele sociale, iar artistul – care nu se poate sustrage niciodată influenţei societăţii – exprima clar această deosebire în operele sale. Când însă Grecia îşi pierde independenţa şi forma de guvernământ se schimbă, regele absolut dă el normele de conduită pe care trebuie să le urmeze cetăţenii şi sileşte pe toţi să se supună hotărârilor sale. El nu stabileşte însă numai un anumit regim politic, ci vrea să îndrume întreaga ideologie a poporului, urmărind să imprime anumite caractere mentalităţii cetăţenilor. Astfel, Alexandru cel Mare pune chiar şi arta în

174. Werner Ziegenfuss, **Kunst** in **Handwörterbuch der Soziologie**

175. E. Rothacker, **Der Beitrag der Philosophie und der Einzelwissenschaften zur Kunstsoziologie** in **Verhandlungen des 7-ten Solziologentages**, 1931.

serviciul lui. Şi atunci, datorită acestor împrejurări apare un artist nou, **artistul curţii**[176]. În secolele VI şi V î. Hr., artistul grec avea ca ideal înfăţişarea **tipicului** omenesc, eliminând tot ceea ce era accidental şi individual şi înfăţişând în operele sale **eternul omenesc** Aceasta sub influenţa religiei, care domina în acel timp. În schimb, în secolul IV î. Hr., artistul, deşi operează cu acelaşi material, este însă animat de alt spirit. Aceasta se datorează în special fenomenelor sociale şi istorice noi care s-au petrecut în societatea grecească şi care n-au rămas fără influenţă asupra sufletului artiştilor.

Într-adevăr, nenorocirile războiului peloponeziac au avut un răsunet adânc. Ele au slăbit puterea tradiţiei şi au făcut să se clatine credinţele religioase prin introducerea unor culte străine mai pasionate şi mai senzuale. Individul a devenit mai îndrăzneţ faţă de societate, a cerut drepturi mai multe şi a început să se impună atenţiei tuturor. De aceea, în secolul IV î. Hr. arta grecească are alte caractere. „Studiul omului făcut în toate modurile, în ceea ce are el individual şi particular şi nu numai în generalitatea sa, în slăbiciunile sale şi nu numai în eroismul său, iată nota dominantă a secolului IV” [177]. În acest veac, şi artistul se interesează mai mult de oameni decât de zei, arta se umanizează astfel, evoluând spre realism. Lucrarea lui Ridder şi Deonna dă în această privinţă importante detalii asupra evoluţiei artei greceşti, arătând dependenţa ei de viaţa socială. Am putea continua cu exemplificări din toate timpurile şi de la toate popoarele, credem însă că nu e nevoie să insistăm prea mult.

Desigur că în creaţia artistică în genere, individul, artistul, are puterea de inventivitate, dar în opera sa el înfăţişează întotdeauna modul cum se reflectă societatea în el. Pe de altă parte, tehnica de lucru, succesul sau insuccesul, toate acestea aparţin societăţii. Aşa că şi în producerea valorilor estetice se constată existenţa aceleiaşi colaborări între individ şi societate ca în creaţia tuturor celorlalte valori.

Nu ne ocupăm aici de procesul de creaţie artistică în toate fazele şi elementele sale, nici de modul în care se face elaborarea şi inspiraţia artistică [178], trebuie să menţionăm însă că toţi esteticienii recunosc rolul factorului social, chiar dacă îi atribuie o importanţă mai mică sau îi dau o altă interpretare [179].

Dar nu numai în acel proces de creaţie artistică intervine factorul social, ci însăşi plăcerea pe care o provoacă opera de artă are ceva social în ea, fiind o plăcere care socializează sau leagă pe oameni laolaltă [180]. Emoţia artistică îmblânzeşte moravurile, toceşte asperităţile şi domoleşte pasiunile. Ea face pe oameni mai buni. Dar sunt

176. A. de Ridder et W. Deonna, **L'art en Grèce**, Paris, 1924.
177. **Idem**, p. 362.
178. Ed. v. Hartmann, **Aesthetik**, Leipzig, 2 Bde.
179. Liviu Rusu, conferenţiar la Universitatea din Cluj, în interesanta sa lucrare **Essai sur la création artistique**, Paris, 1935, deosebeşte patru faze în procesul de creaţie artistică, recunoscând că îndată ce acest proces a ajuns la ultima sa fază, **execuţia**, când opera de artă a dobândit o formă obiectivă şi sensibilă, ea devine ceva transsubiectiv. Dar acest transsubiectiv trebuie înţeles. Chiar în efortul individual de creaţie, Rusu recunoaşte **intervenţia factorului colectiv**, pe care însă dânsul îl deosebeşte de cel **social** şi nu-l reduce la influenţele exercitate de viaţa socială obişnuită asupra artistului (p. 341). Artistul are în sine impulsiuni care depăşesc persoana sa, care îi determină atitudinile şi care sunt rezultatul unei experienţe colective ancestrale. „Prin individ vorbesc o sumă de tendinţe, transmise ereditar, ale speţei din care face parte” (p. 343). Şi cu cât procesul de creaţie rezultă din profunzimi mai mari ale sufletului, cu atât artistul pătrunde mai adânc în lumea sa interioară şi cu atât mai mult se apropie de acea adâncime în care el este mai legat de alte persoane, de colectivitate (p. 347). Prin acest „factor colectiv” explică autorul variaţia de stiluri în artă.
180. E. Grosse, **Die Anfänge der Kunst**

chiar unele plăceri artistice pe care oamenii nu le pot avea decât dacă sunt mai mulţi împreună. Bergson a arătat că aşa-numitul **comic** presupune societatea, căci omul nu râde niciodată singur, ci numai când e împreună cu alţii sau, dacă râde când e singur, atunci râsul lui e provocat de reprezentări sociale. De altminteri, nici nu se poate concepe arta fără trebuinţa artistului de a comunica şi altora ceea ce simte el, fără nevoia de a exterioriza ceea ce îi frământă sufletul.

Ne oprim aici şi nu mai analizăm nici un alt fenomen de cultură pentru a arăta intima legătură de colaborare în procesul de creare a culturii între individual şi social, deoarece socotim că prin această sumară expunere am exemplificat tema propusă pe terenul care îndeobşte e considerat drept cel mai subiectiv şi mai personal, în domeniul valorii estetice.

Ne rămâne de cercetat, dintre chestiunile preliminare ale sociologiei generale, o ultimă problemă, care va lămuri mai bine formarea individului însuşi, anume **raportul dintre sociologie şi pedagogie**

Sociologia şi pedagogia

Orice societate omenească, indiferent de gradul său de civilizaţie şi de dezvoltare, presupune ca o condiţie de existenţă a sa o comunitate psihică a membrilor săi, o conştiinţă comună. Se înţelege că, involuntar şi inconştient, indivizii care trăiesc laolaltă sub aceleaşi legi, în acelaşi mediu, suferind aceleaşi influenţe dobândesc unele asemănări între ei, se omogenizează în oarecare măsură, făcând posibilă astfel convieţuirea în societate. Acest rezultat se poate obţine însă mai uşor şi mai repede printr-o activitate conştientă şi continuă, exercitată înlăuntrul societăţii de către anumite organe, prin ceea ce numim noi în genere **educaţie**. Procesul de formare a conştiinţei sociale, care este condiţia fundamentală pentru existenţa unei societăţi, este ajutat deci în mod categoric de educaţie. De aceea, sociologia şi ştiinţa educaţiei sau pedagogia sunt foarte strâns legate una de alta. Nici nu se poate concepe pedagogia în afară sau independent de sociologie. Ambele ştiinţe operează cu acelaşi material, căci dacă viaţa socială se manifestă în mod concret în indivizi, spiritul acestora şi dezvoltarea lor nu sunt posibile decât prin comunitate. De aici s-ar putea trage concluzia că pedagogia este o ştiinţă socială care se întemeiază în special pe sociologie.

Durkheim a mers însă şi mai departe, susţinând că pedagogia nici nu este o ştiinţă de sine stătătoare, pentru că pedagogul ar fi destinat numai să unească laolaltă şi să aplice „toate datele pe care ştiinţa i le pune la dispoziţie în fiece moment, pentru a conduce la acţiune” [181]. Pedagogia, zice el, dacă nu e ştiinţă, nu este nici artă pură, ci numai ceva intermediar între ştiinţă şi artă. Educatorul poate fi artist, pedagogul însă nu. Pedagogia se apropie de ştiinţă, pentru că e un ansamblu de teorii, dar în timp ce teoriile ştiinţifice au drept scop să exprime şi să explice realitatea, teoriile pedagogice vor numai să călăuzească acţiunea. Concluzia la care ajunge Durkheim este că pedagogia are **o natură mixtă** şi de aceea o numeşte el **o teorie practică**

Dar, fără a intra deloc în discuţia acestei probleme, indiferent dacă vedem în pedagogie o artă sau o ştiinţă aparte, nu trebuie să neglijăm caracterul ei social, căci analiza tuturor sistemelor de educaţie pe care le cunoaşte istoria ne arată că scopurile educaţiei, valorile către a căror realizare s-a tins întotdeauna sunt de natură socială.

---

181. E. Durkheim, **L’éducation morale**, Paris, 1925, p. 1.

Dilthey a formulat clar acest lucru încă din anul 1888 şi a definit educaţia ca „o activitate regulată, conştientă, prin care se influenţează asupra celor ce urmează, asupra generaţiilor noi, după un plan raţional" [182]. Ca şi în sociologie, predomină şi în pedagogie **categoria totalităţii**, adică societatea ca întreg, căci prin educaţie nu se urmăreşte formarea individului **in abstracto**, ci a omului ca membru al societăţii în care este încadrat. În pedagogie s-a vorbit despre o direcţie socială ca o reacţie în contra tendinţei individualiste care predomina secolul trecut. Este aşa-numita pedagogie socială, pe care au dezvoltat-o în Germania **Natorp** şi **Kerschensteiner** [183].

Aloys Fischer deosebeşte astăzi o **sociologie pedagogică** şi o **pedagogie sociologică**, admiţând pentru fiecare un domeniu special. Astfel, pentru dânsul, sociologia pedagogică este „o privire sociologică a educaţiei" [184], adică cercetarea sociologică a idealurilor educaţiei, a formelor ei şi a scopurilor pe care le urmăreşte, pe când pedagogia sociologică e în primul rând pedagogie şi se ocupă de mijloacele de educaţie, integrându-le în viaţa socială.

Fără îndoială că formele şi felurile de educaţie sunt întotdeauna diferite, după timpul în care apar şi după societatea în care s-au născut. De aceea, se poate vorbi despre o educaţie aristocratică sau despre alta democratică. Întotdeauna educaţia a avut scopul de a adapta pe individ la totul social. La această operă de adaptare a contribuit desigur nu numai activitatea conştientă a educatorului, ci şi legea, administraţia, opinia publică, moravurile vremii etc. Educaţia este o funcţie socială, imanentă în societate şi absolut necesară, pentru că numai prin ea se face posibil procesul de omogenizare socială. În orice individ există o **conştiinţă subiectivă**, o conştiinţă de propriile sale conţinuturi psihice, precum şi o **conştiinţă socială**, referitoare la comunitatea din care face parte el. Primul fel de conştiinţă este influenţat de cel de-al doilea, care dă o coloratură specială întregii vieţi sufleteşti a individului şi, mai ales, stabileşte atitudinile şi modurile sale de comportare faţă de ceilalţi oameni. Prin educaţie se formează mai uşor şi mai repede conştiinţa socială.

Diferitele tipuri de educaţie însă, aşa cum ni le arată istoria educaţiei, au variat o dată cu tipurile de societate, căci educaţia ţinteşte să înlesnească procesul de realizare a tendinţelor sociale şi să pregătească pe indivizi pentru funcţia pe care trebuie să o exercite în societate [185]. De aceea, introducerea generaţiilor noi în mecanismul social sau, mai exact, toate acele operaţiuni de pregătire pentru inserarea indivizilor în structura socială care alcătuiesc educaţia constituie în fond o adevărată socializare a generaţiilor tinere [186]. De altminteri, „fiecare societate, considerată într-un moment determinat al dezvoltării sale, are un sistem de educaţie care se impune indivizilor cu o forţă irezistibilă" [187]. Aşa că noi nu ne creştem copiii cum vrem, ci aşa cum ne impun obiceiurile, tradiţia, opinia publică, societatea cu structura ei dintr-un anumit moment. În triburile primitive, de pildă, unde nu există organe de educaţie cu destinaţie specială, instituţii diferenţiate şi speciale cu acest scop, procesul de adaptare şi omogenizare se face prin viaţa comună. În societăţile diferenţiate, dominate de religie, când apare clasa sacerdotală constituită, educaţia dobândeşte un

182. W. Dilthey, **Ueber die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft**, 1888.
183. Asupra dezvoltării pedagogiei contemporane, a se vedea Şt. Bârsănescu, **Unitatea pedagogiei contemporane ca ştiinţă**, Iaşi, 1936.
184. Aloys Fischer, **Pädagogische Soziologie. Soziologische Pädagogik**, in **Handwörterbuch der Soziologie**, p. 409.
185. Paul Honigsheim, **Typen der Gesellschaftsstruktur und Typen der Erziehung**, 1929.
186. E. Durkheim, **Éducation et sociologie,** Paris, 1922, p. 3.
187. **Idem**, p. 41.

caracter religios şi se face în strictă dependenţă de religie şi sub supravegherea ei. În alte tipuri sociale mai noi, când în societate rolul clasei sacerdotale nu mai este covârşitor, educaţia are alt caracter, este laică şi urmăreşte alte ţeluri sociale.

Educaţia în genere caută să realizeze trei scopuri, în care individualul şi socialul se întâlnesc şi se întretaie în fiece moment. Pe de o parte, ea tinde să conserve şi să sporească forţele fizice şi psihice ale individului, pentru a fi capabil de maximum de randament de care are nevoie societatea. În al doilea rând, prin educaţie se face armonizarea între individ şi mediul social, cu ordinea sa. Şi în sfârşit, în al treilea loc, educaţia vrea să facă din fiece individ o personalitate creatoare de valori sociale noi [188].

Multă vreme s-a afirmat ca scop al educaţiei numai tendinţa de ridicare a individului de la inferioritatea animalică, de la omul instinctelor la omul raţional. Aceasta însemna însă reducerea întregii activităţi de educaţie numai la unul dintre scopurile sale şi afirmarea caracterului pur individualist al ei. Dar educaţia, atât prin subiectul, cât şi prin obiectul ei, precum şi prin forma în care se face ea, este o funcţie socială. Regimurile politice dau directive şi imprimă caractere sociale operei de educare a oamenilor, căci fiecare dintre ele are nevoie de un anumit tip de cetăţean pentru realizarea scopurilor pe care şi le propune. Chiar acele tipuri de educaţie care sunt caracterizate prin individualism au şi ele o notă socială şi politică bine distinctă. Astfel, **umanismul**, care a formulat ca ideal dezvoltarea individului pentru umanitate sau formarea unei personalităţi complete şi bogate, în sensul ideal al cuvântului de „om", nu se poate spune că era absolut nepolitic. Un astfel de om a devenit ideal al educaţiei atunci când statul a ajuns la un anumit grad de dezvoltare. Umanismul ca ideal pedagogic a coincis cu liberalismul politic şi social. „Ideea unei omeniri pure, libere nu e altceva decât un fenomen paralel cu concepţia liberală a statului" [189], care de la anul 1789 şi-a găsit forma cea mai adecvată în statul constituţional. Pentru liberalism, idealul omului liber, cu o personalitate complet dezvoltată, presupune credinţa că „omul complet dezvoltat e cel mai bun cetăţean" [190].

Astăzi educaţia formează pe om – şi nu e vorba aici numai de copil, ci de oameni de toate vârstele – în vederea structurii sociale existente. De aceea constatăm aşa de diferite şi accentuate tipuri de educaţie în Italia, Rusia, Germania, Anglia, Franţa etc. De aici noile îndrumări care se dau în organizarea şcolilor din toate statele. Dacă Italia vrea să realizeze statul totalitar, care să asigure predominarea italianului, apoi vrea să facă aceasta prin pregătirea unui nou om, cu alte aspiraţii şi stăpânit de alte sentimente decât până acum, prin „fascist".

Şi tot aşa, bolşevismul a înţeles că realizarea definitivă a statului bolşevic nu este posibilă decât dacă se sprijină pe un om cu altă mentalitate decât cea veche, pe „bolşevic". **Kamenev** spune că în societatea burgheză educaţia şi şcoala au fost un mijloc de dominare al clasei burgheze şi de pregătire specială a celor ce vor servi burghezia, pe când educaţia şi şcoala bolşevică pregătesc pe om indiferent de clasă, pentru a fi într-adevăr un om [191]. Iată exemple tipice şi foarte sugestive care dovedesc această dependenţă a educaţiei de societate şi de regimul politic dintr-un anumit timp. Aceasta a trezit şi un anumit fel de reacţiune în lumea pedagogică, unde afirmarea repetată şi stăruitoare a importanţei socialului a produs o oarecare îngrijorare, pentru că s-ar părea că proclamarea primatului socialului asupra individualului poate să fie

188. Carl Weiss, **Pädagogische Soziologie**, Leipzig, 1922, p. 23.
189. Eduard Spranger, **Volk, Staat, Erziehung**, Leipzig, 1932, p. 9.
190. **Idem**, p. 10.
191. S. Kamenev, **Ce que Lénine a dit de l'école polytechnique et de l'instruction soviétique**, in **L'école dans l'U.R.S.S.**, Moscou, 1933.

urmată de o neglijare a tendinţei, care a caracterizat toate timpurile, de a dezvolta din omul biologic omul raţional [192]. Temerea aceasta însă este nejustificată, deoarece nu poate fi vorba nici un moment de renunţarea la această tendinţă de formare a personalităţii, care este ceva absolut necesar chiar pentru dezvoltarea societăţii. În genere însă, educaţia care se dă astăzi copiilor şi tinerilor are un caracter prin excelenţă social, iar problema şcolii ca unul dintre cele mai importante mijloace de educaţie de care se serveşte statul intră în preocupările nu numai ale educatorilor, ale teoreticienilor, ci şi ale oamenilor de stat, pentru că omul nu-şi aparţine numai sieşi, ci este al societăţii, poate mai mult decât crede şi decât vrea. De aceea, noile metode şi legiuiri şcolare vor să formeze pe individ conform tendinţelor de dezvoltare ale societăţii şi cerinţelor vremii. Din această cauză se vorbeşte despre şcoli regionale, despre şcoli cu caracter rural-agrar şi despre şcoli urbane-industriale etc. După cum există sat şi oraş, economie rurală şi economie urbană, tot aşa trebuie să existe şcoli cu caracter rural şi şcoli urbane. Aspectul variat al mediului social impune deci o variaţie regională şi în educaţie, şi în modul de organizare a şcolilor [193]. Fără a insista deloc asupra acestor probleme de o covârşitoare importanţă, observăm numai că în timpurile din urmă societatea a imprimat din ce în ce mai mult caracterele sale asupra educaţiei. De altminteri, educaţia nu poate trece peste directivele fundamentale ale vieţii sociale, ea nu poate neglija legea transformării necontenite a societăţii şi nu se poate sustrage legii interdependenţei factorilor sociali. Chiar dacă educatorul ar vrea să lucreze în alt mod, independent de cerinţele sociale, activitatea sa întreagă ar fi zadarnică, pentru că primul contact cu realitatea adevărată ar distruge tot ceea ce a construit el. Pedagogia trebuie deci să ţină seama de toate datele sociologice şi să se călăuzească după ele. Pedagogia va forma pe omul nou, pe acel creator de valori, care prin personalitatea sa se poate detaşa într-un anumit moment de realitatea prezentă, poate reacţiona cu vigoare şi poate da impulsiuni pentru o nouă formă de viaţă socială. Dar pentru a fi o astfel de forţă, individul trebuie să înceapă prin a-şi asimila şi interioriza tendinţele realităţii sociale în care trăieşte.

Cu acestea, am încheiat tratarea chestiunilor preliminare de sociologie, urmând să cercetăm acum problema metodologiei sociologice.

---

192. Henri Bouchet, **L'individualisation de l'enseignement**, Paris, 1933.

193. A se vedea : W. Seedorf-Schröder, **Dem Landvolk die Landschule**, 1934 ; M. T. Laurin, **L'école rurale et la profession agricole**, Paris, 1925 ; Dr. Otto Karstädt, **Methodische Strömungen der Gegenwart**, 1925 ; Johann Friedrich Dietz, **Das Dorf als Erziehungsgemeinde**, Weimar, 1927 ; Heinrich Deiters-Kassel, **Die Lebensform der Schule**, publicat în Nohl-Pallat, **Handbuch der Pädagogik**, Bd. IV, Langensalza, 1928 ; Karl Eckhardt, **Die Landschule**, Frankfurt am Main, 1931.

CAPITOLUL IV

Metodologia sociologiei[1]

Discuţia asupra metodei de care se serveşte sociologia în cercetarea fenomenelor sociale are o foarte mare importanţă, pentru că a explica metoda înseamnă a lămuri în bună parte şi obiectul de cercetat. Fiecare ştiinţă are un domeniu propriu de fenomene pe care le studiază în mod special, deosebindu-le cu îngrijire de alte fenomene. În realitate însă, avem de-a face, în toate cercetările ştiinţifice, cu o mulţime de fapte, care se continuă şi se completează necontenit. Nu facem aici metafizică şi, ca atare, nu putem stărui asupra problemei dacă diferitele regnuri din natură reprezintă unităţi separate şi fără legătură de continuitate între ele sau dacă nu cumva fiecare este numai o treaptă premergătoare pentru altele care-i urmează. Dar tot ceea ce se petrece, toate faptele din natură, din sufletul nostru sau din societate nu sunt altceva decât bucăţi din natură. Omul însuşi, oricât de superior ar apărea el faţă de celelalte fiinţe, nu este totuşi decât un produs al evoluţiei naturale, o unitate de viaţă, despre care nu putem spune nici măcar că este o formă ultimă a acestui proces de evoluţie. Şi totuşi, câtă variaţie în această unitate cosmică ! Fără îndoială că e o foarte mare deosebire între fenomenele psihice, subiective, interioare, uşor schimbătoare şi cele fizice, exterioare, obiective şi cu constanţă apreciabilă. Dacă acestea din urmă sunt accesibile observaţiei externe, experienţei directe şi controlului tuturor, primele nu pot fi cunoscute aşa de uşor, căci pentru sesizarea lor este necesară, în primul rând, autoobservarea şi apoi posibilitatea de transpunere în sufletul altuia, pentru a înţelege anumite fenomene care se petrec în el. În domeniul acestor fapte, măsura exactă a fenomenelor, verificarea fără greşeală şi sigură a lor sunt idealuri către care tinde ştiinţa sufletului, fără a le fi putut atinge până acum.

Aceste două mari grupe de fenomene nu pot fi cunoscute prin aceleaşi mijloace şi nu pot fi studiate prin aceleaşi metode. Cu drept cuvânt ne putem întreba atunci : cum se pot studia fenomenele de relaţii interpsihice, fenomenele sociale, al căror grad de complexitate şi variabilitate este mult mai mare decât al celor psihice individuale ?

Cei mai mari cugetători ai omenirii s-au străduit să găsească metoda cea mai potrivită pentru cunoaşterea lucrurilor, încât multe din sistemele de filosofie ne apar numai ca nişte teorii asupra metodei. În definitiv, trecerea de la raţionalism la empirism şi mai apoi la criticism şi intuiţionism nu este altceva decât afirmarea unor metode noi de cunoaştere, a căror valoare a fost susţinută rând pe rând. *Novum Organum* al lui **Bacon** este o construcţie logică pe baza unei metode noi, a metodei empirice, prin ajutorul căreia spera dânsul să poată cunoaşte exact natura cu multiplele şi variatele ei fenomene. Pe **Descartes** de asemenea l-a preocupat problema

1. Capitolul acesta a apărut, în altă formă, în *Das Problem der Methode*, Leipzig, 1927. Revenim asupra acestei probleme în lucrarea de faţă, adăugând precizările şi modificările care ni s-au părut necesare.

metodei. Mai înainte de a ne întreba asupra esenţei lucrurilor, scrie el, trebuie să analizăm puterile de cunoaştere ale minţii noastre şi metodele prin care putem ajunge la adevăr. Scepticismul cartesian este, în esenţa sa, de natură metodologică. Şi dacă ne gândim mai departe la unul dintre titanii cugetării filosofice moderne, la Kant, constatăm că pentru dânsul *Critica raţiunii pure* este mai ales expunerea unei metode de filosofare. Nu se poate schimba filosofia şi nu putem ajunge la soluţii mulţumitoare în ceea ce priveşte cunoaşterea omenească şi obiectul ei, dacă nu schimbăm metoda de gândire.

Kant spune textual, referindu-se la critica raţiunii pure : „în această încercare de a schimba metoda urmată până acum în metafizică şi de a face în ea o revoluţie totală, după exemplul geometrilor şi fizicienilor, constă opera acestei critici a raţiunii pure speculative. *Ea este un tratat despre metodă şi nu un sistem al cunoaşterii"* [2].

Aceeaşi stăruinţă o găsim astăzi în filosofia lui Bergson. Pentru a putea pătrunde în însăşi esenţa realităţii, trebuie să ne facem nişte ochi capabili pentru a vedea şi nu pentru a-i întrebuinţa în viaţa practică, zice Bergson. Trebuie să schimbăm metoda de cercetare şi, în locul criticismului raţionalist şi utilitarist, să recurgem la *metoda intuitivă*.

În sfârşit, în economie şi în sociologie, **Karl Marx** a alcătuit un sistem nou, care în realitate constă în afirmarea unei metode noi de cercetare şi de întemeiere a fenomenelor. Toate concepţiile şi mişcările sociale dinaintea lui le consideră Marx drept lipsite de orice fundament ştiinţific. Sistemele sociologice anterioare n-au vrut să explice realitatea socială, ci au vrut s-o călăuzească spre un nou ideal. Ele s-au bazat pe utopie, nu pe o riguroasă explicare cauzală. Doctrina socialistă, spune Marx, nu poate deveni ştiinţă decât numai dacă renunţă la orice teleologism şi dacă admite rolul absolut hotărâtor al factorului cauzal în procesul social. Iată deci câţiva dintre cei mai de seamă gânditori care au făcut din metodă elementul constitutiv şi determinant al ştiinţei.

În ultimul timp, s-a afirmat drept condiţie fundamentală, absolut necesară pentru existenţa unei ştiinţe, întrebuinţarea unei metode ştiinţifice de cercetare, deoarece caracterul ştiinţific al unui sistem de cunoştinţe depinde mai ales de seriozitatea mijloacelor de cercetare întrebuinţate. Sub influenţa pozitivismului modern, reprezentanţii de astăzi ai ştiinţei speculează mai puţin asupra obiectului de cercetare, mulţumindu-se cu observarea exactă a faptelor, cu determinarea riguroasă a conceptelor şi cu explicarea cauzală a tuturor fenomenelor.

În mod firesc se pune însă problema : există o anumită metodă unitară, recunoscută de toţi drept cea mai bună şi întrebuinţată în toate ştiinţele ? Sau fiecare ştiinţă îşi are metodele sale proprii ? Ştiinţele sociale au ele oare aceleaşi metode ca şi ştiinţele naturii ? Răspunsurile date acestei probleme sunt variate, deoarece unii cercetători au afirmat necesitatea unei metode unitare pentru toate ştiinţele, indiferent de obiectul de cercetare. De aici au rezultat două concepţii contradictorii : *monismul metodologic* şi *dualismul metodologic*. Ambele concepţii au găsit reprezentanţi de seamă şi s-au întemeiat pe argumente destul de impresionante.

Pornind de la consideraţii epistemologice generale, *monismul metodologic* formulează necesitatea unei metode unitare de cercetare atât pentru ştiinţele naturii, cât şi pentru acelea ale spiritului. Unitatea cunoaşterii noastre este o consecinţă a unităţii conştiinţei şi a trebuinţei minţii noastre de a reduce diversitatea la unitate.

2. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von dr. Karl Vorländer, p. 25. Sublinierea este făcută de noi.

Dar mijlocul prin care se poate realiza această unitate a conştiinţei este unitatea metodei, spune **Riehl**, pentru că metoda grupează laolaltă într-un tot obiecte diferite şi puncte de vedere variate [3]. Din faptul că ştiinţele sociale şi cele naturale privesc fiecare o altă latură a existenţei nu se poate deduce că fiecare dintre ele trebuie neapărat să aibă metode speciale.

Chiar **John Stuart Mill**, deşi recunoaşte bogăţia şi complexitatea fenomenelor sociale, totuşi afirmă că ele sunt produse ale unui ansamblu complex de împrejurări şi, ca atare, că ele se reduc la suma efectelor acestor împrejurări considerate izolate. În viaţa socială n-avem a face cu fenomene speciale deosebite de cele psihice, spune Mill, căci oamenii în societate sunt tot oameni ; prin gruparea lor laolaltă ei nu devin altceva, nu devin „un fel de substanţă cu însuşiri specifice, după cum apa e deosebită de oxigen şi hidrogen". Sau, mai departe : „fiinţa umană în societate n-are alte însuşiri decât acelea care derivă din legile omului individual şi care se rezolvă în ele"[4]. De aceea, sociologul trebuie să deducă legile sociale din acelea ale naturii umane. Dar pentru că sociologia nu se confundă cu psihologia, Mill introduce o ştiinţă intermediară între sociologie şi psihologie – *etologia* –, al cărei obiect ar fi cercetarea elementelor permanente ale societăţii. Prin analogie cu fenomenele economice, care sunt fenomene sociale prin excelenţă, Mill găseşte că în viaţa societăţilor există unele fapte cu caracter constant, variind numai în intensitate, iar altele schimbătoare după tipul social. Primele sunt supuse unor legi necesare, riguroase, căci ele exprimă dependenţa de mediul exterior, pe când secundele sunt în funcţie de voinţa oamenilor şi urmează legilor psihologice. De aceea, conchide Mill, n-ar fi nevoie în sociologie de o metodă proprie, deosebită de celelalte pentru cercetarea fenomenelor sociale. Sociologia trebuie deci să aibă, spune Mill, aceeaşi metodă ca şi ştiinţele fizice cele mai complexe.

Monismul metodologic are însă astăzi reprezentanţi mai ales printre sociologi. Sunt unii care au susţinut în mod constant şi cu un aparat seducător de dovedire că sociologia trebuie să aibă aceeaşi metodă ca şi ştiinţele naturii. În genere, această metodă o întrebuinţează cei care consideră societatea ca o realitate de sine stătătoare şi superioară indivizilor. Discuţia între realismul şi nominalismul sociologic poate fi considerată şi ca o discuţie asupra metodelor, căci realismul recunoaşte societăţii o existenţă exterioară şi o putere coercitivă asupra indivizilor, afirmând că ea poate fi studiată în mod cauzal, pe când nominalismul vede în societate numai o totalitate de relaţii ale indivizilor. Şi deoarece individul e determinat, în toate acţiunile sale, numai de factori psihici, sociologia trebuie să explice toate relaţiile sociale în mod teleologic. Nu avem decât să ne gândim la două dintre cele mai răspândite concepţii din zilele noastre, la *marxism* şi la *durkheimism*. Ambele sisteme se bazează pe ideea că ştiinţă propriu-zisă există numai acolo unde este explicare cauzală pură, acolo unde nu are loc nici o consideraţie finalistă. Fenomenele sociale n-ar fi decât nişte produse obiective, cauzale şi, ca atare, ele ar trebui explicate printr-o cauzalitate asemenea celei din ştiinţele naturii.

Metoda întrebuinţată de Marx este considerată ca un *materialism dialectic* sau, mai corect, ca o dialectică materialistă. Aceasta este, după Marx, singura metodă serioasă, pentru că prin ea se poate explica viaţa socială în totalitatea sa [5]. Întocmai ca şi **Hegel**, care consideră dialectica ideilor drept cel mai propriu instrument de

3. A. Riehl, *Logik und Erkenntnistheorie. Kultur der Gegenwart*, 1908, p. 86.
4. John Stuart Mill, *System der Logik*, trad. de I. Schiel, Bd. II, p. 491.
5. Karl Marx, *Das Kapital*, X Aufl., Bd. I, p. 336, nota, Hamburg, 1922.

gândire şi explicare a acestei lumi în necontenită mişcare, admite şi Marx dialectica, dându-i însă o altă interpretare. El singur mărturiseşte că la Hegel dialectica are un caracter mistic, pe care dânsul vrea să-l schimbe.

Şi într-adevăr, Marx construieşte *o dialectică empirică-revoluţionară*. *Tezele* lui asupra lui Feuerbach exprimă tocmai recunoaşterea rolului metodei dialectice, pe care apoi o introduce în explicarea faptelor sociale. **Woltmann**, **Plenge**, precum şi alţi cugetători scot cu toţii în relief importantul loc pe care îl ocupă dialectica în opera lui Marx. Pentru Hegel, metoda dialectică avea o importanţă metafizică, deoarece mişcarea *logico-dialectică* era în acelaşi timp şi expresia mişcării Absolutului, a ideii pure. Marx a adoptat această metodă, care i s-a părut superioară tuturor celorlalte, deoarece ea încearcă să prindă *realitatea în mişcare*, nu într-o formă fixă, deja devenită. Realitatea nu este ceva încremenit, ci o viaţă care se transformă mereu, de aceea e nevoie de o metodă adecvată acestei naturi a realităţii. Marx a văzut în această dialectică un fel de reînviere a concepţiilor lui Heraclit şi a interpretat hegelianismul în mod heraclitian [6]. Prin aplicarea acestei metode se poate cunoaşte „fiecare formă devenită în cursul mişcării, deci şi în aspectul ei trecător" [7]. Pentru Marx, totul este într-o transformare necontenită şi fenomenele economice, ca toate celelalte de altminteri, sunt supuse categoriei devenirii. Nu există „idei eterne" şi de aceea chiar fenomenele economice sunt numai cauze schimbătoare ale evoluţiei sociale. Marx spune : „trăim în mijlocul unei statornice mişcări a înmulţirii forţelor producătoare, a distrugerii raporturilor sociale, a formării ideilor ; imobilă este numai abstracţia mişcării – *mors immortalis*" [8]. Dialectica gândirii nu este însă – după Marx – decât o copie a mişcării din realitate, iar această mişcare constă dintr-o necontenită transformare materială. Pentru aceasta a părăsit Marx idealismul hegelian şi a ajuns la altă concepţie, care în genere a fost considerată de foarte mulţi ca materialistă. **Schulze-Gävernitz** susţine chiar că baza filosofică a concepţiei lui Karl Marx este materialismul filosofic, căci el a redus dualismul *existenţă-valoare* la un *monism al existenţei*, negând valoarea [9]. Şi tot aşa, **Biermann** consideră drept una din cele mai mari greşeli ale marxismului faptul că vrea să derive subiectul din obiect, conştiinţa din existenţa exterioară. Or, raporturile economice, care formează materia sau realitatea în sensul marxist, nu sunt în ele însele forţe, ci ele devin astfel numai dacă influenţează asupra voinţei şi nu pot avea această influenţă decât prin intermediul ideilor. Dialectica de care se serveşte Marx trebuie deci spiritualizată [10].

Pe noi ne interesează deocamdată un fapt, anume că, adoptând dialectica, Marx a admis ideea variaţiei metodei după obiectul de cercetare. De altminteri şi alţi sociologi au acest punct de vedere. Astfel, **Starcke**, unul dintre cercetătorii care au studiat instituţia familiei în special, afirmă că metoda ştiinţifică nu este apriorică, nu e anterioară ştiinţei, ci depinde de ea şi se schimbă o dată cu dânsa [11].

Marx concepe deci societatea ca un proces dinamic, cauzal, obiectiv, în care nimic nu se petrece pentru că vrem noi, ci totul este determinat în mod necesar. Orice fenomen necesar este cauzat, în ultimă instanţă, de modul de producţie economică şi de repartiţia bunurilor. Întreaga noastră ideologie, spiritul nostru chiar, cu diversele sale funcţiuni, totul este în strânsă dependenţă de factorul economic, a

6. S. Marck, *Hegelianismus und Marxismus*, Berlin, 1922.
7. Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, Vorwort, p. XVIII.
8. Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 91.
9. Schulze-Gävernitz, *Marx oder Kant*, 1905.
10. W.Ed. Biermann, *Die Weltanschauung des Marxismus*, Leipzig, 1908.
11. C.N. Starcke, *Quelques questions sur la méthode de la Sociologie*, 1898.

cărui putere de cauzalitate este necontestată. Marxismul priveşte societatea ca o totalitate de procese istorice determinate de fenomenul economic. Iar cum acesta este independent de voinţa omului, urmează că evoluţia istorică nu este o consecinţă a sforţărilor şi scopurilor noastre, ci ea se efectuează prin contradicţia dintre sistemul de producţie şi sistemul juridic, dintre forţele productive şi raporturile de drept dintr-un anumit moment. Această contradicţie aduce distrugerea unei ordini economico-sociale şi apariţia alteia. Prin urmare, după doctrina marxistă, baza întregii fenomenologii sociale este de natură economică, de aceea explicarea sociologică trebuie să ţină seama de cauzarea economică a fenomenelor.

Marx reduce astfel rolul conştiinţei şi al voinţei umane, înlăturând întrebuinţarea oricărei metode psihologico-teleologice în cercetarea fenomenelor istorice. El a fost preocupat de tendinţa de a reacţiona împotriva utopiei, împotriva idealismului şi misticismului anterior lui, pe care îl considera periculos pentru explicarea ştiinţifică a fenomenelor. Doctrina sa vrea să fie „o concepţie istorică anti-ideologică, anti--spiritualistă şi anti-mistică sau întemeiată esenţialmente pe baze economico--sociale” [12]. În realitate, marxismul este şi rămâne un monism metodologic, căruia nu i se potriveşte eticheta de materialism în adevăratul său înţeles [13]. Caracteristica cea mai proprie a concepţiei sociologice marxiste credem că este alta, anume *integralismul* şi *sociologismul*, şi prin aceasta Marx se aseamănă foarte mult cu Durkheim, întemeietorul şcolii sociologice franceze.

Din punct de vedere metodologic, Marx este un integralist, căci după dânsul nici un fenomen social nu poate fi explicat altfel decât prin raportul său cu *întregul social* [14]. Înseşi forma şi proprietăţile lucrurilor depind de legătura lor cu întregul. Noi cunoaştem lucrurile numai prin funcţiunile lor, căci ele nu sunt substanţe, ci numai fenomene temporale şi spaţiale în societate, ele se schimbă întotdeauna în acelaşi timp şi în aceeaşi măsură ca şi societatea.

Marx spune : „un negru este un negru. În anumite raporturi, el devine sclav. O maşină de tors bumbacul e o maşină de tors bumbacul, numai în anumite raporturi devine ea capital” [15], adică atunci când ea produce mărfuri care, fiind necesare omului, sunt obiect de schimb între producător şi consumator. Când ea serveşte pentru producerea plusvalorii rezultate din exploatarea muncii lucrătorului, acea maşină de tors devine capital. Prin urmare, diferitele obiecte existente, prin raporturile dintre oameni, dobândesc funcţiuni speciale, care le fac să fie ceea ce sunt în societate. Toate ideile şi întreaga noastră mentalitate chiar sunt funcţiuni ale societăţii, căci noi gândim ceea ce societatea ne învaţă să gândim şi credem ceea ce dânsa ne impune. Deşi în viaţa socială avem de-a face cu fapte concrete şi chiar materiale, totuşi ele sunt, în natura lor intimă, stări psihice care s-au obiectivat, căpătând astfel o viaţă proprie, separată de ceea ce le-a produs, după cum am arătat într-un capitol anterior. Simmel a observat fin şi subtil această fundamentală capacitate a sufletului „de a se putea desface de sine, de a se opune sie însuşi ca un

---

12. E. Troeltsch, *Über den Begriff einer historischen Dialektik*, in „Historische Zeitschrift”, Bd. 24, p. 406.
13. Multă vreme am crezut şi noi că marxismul este o formă tipică de materialism, dar lucrarea lui Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* ne-a făcut să ne revizuim punctul de vedere. Lukács are meritul de a fi accentuat caracterul social al întregii realităţi. El scoate în relief ideea marxistă că societatea este un tot care determină fiece fenomen social special.
14. W. Sombart, în lucrarea sa *Die Drei Nationalökonomien*, München und Leipzig, 1930, găseşte justă această interpretare şi caracterizare pe care o facem noi doctrinei marxiste.
15. Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, p. 731, Anmerk. 256.

terţ, având puterea de a-şi da forme obiective, de a se cunoaşte şi aprecia" [16]. Aceeaşi părere o găsim şi la Marx, care crede că în viaţa economică, ca şi în cea religioasă, produsele capului omenesc sunt dotate cu o viaţă proprie şi pot intra în raporturi între ele şi cu oamenii, ca şi cum ar fi forme proprii şi de sine stătătoare [17].

În *Tezele* sale asupra lui Feuerbach, Marx critică concepţia acestui filosof despre religie, susţinând că Feuerbach n-a înţeles că „sentimentul religios" el însuşi este un produs social şi că individul abstract pe care el îl analizează aparţine unei anumite forme de societate [18]. Şi mai departe, în schiţa de prefaţă pentru *Ideologia germană*, Marx constată că oamenii au avut până acum o idee falsă despre ei înşişi, despre ceea ce sunt sau ar trebui să fie. Ei şi-au orientat raporturile lor după ideea pe care au avut-o despre Dumnezeu, despre omul moral, idei care nu sunt decât creaţii ale sufletului lor, aşa că produsele capului omenesc au trecut pe deasupra lui. Oamenii creatori s-au plecat în faţa creaţiilor lor [19].

Societatea este o totalitate de raporturi omeneşti, care apar însă ca lucruri concrete şi chiar materiale şi care duc o viaţă proprie. Marx nu uită însă că aceste anumite raporturi sociale sunt tot produse omeneşti, ca şi celelalte lucruri făcute de om, cum sunt postavul, pânza etc.[20].

În sistemul marxist, marfa este, în ultimă instanţă, chiar ea, un raport între oameni, reprezentat în formă de lucru. Astfel, omul, prin activitatea sa, poate face dintr-o bucată de lemn o masă, masa însă rămâne un simplu lucru material şi nu devine marfă decât prin raporturile dintre oameni, prin schimbul dintre ei, anume când ea este cumpărată de la cel ce a făcut-o de un alt individ, care are nevoie de ea. Şi îndată ce apare ca marfă, ea se transformă într-un lucru sensibil – suprasensibil [21]. Lucrurile devin mărfuri prin persoanele a căror voinţă este transpusă în acele lucruri [22], prin trebuinţele care se satisfac cu ajutorul lor. Capitalul însuşi este numai o creaţie a raporturilor sociale. Marx spune: „Capitalul nu este un lucru, ci un raport social mijlocit de lucruri între persoane" [23]. Prin urmare, capitalul, ca şi maşina de tors bumbac, care devine capital numai în anumite raporturi, presupune neapărat relaţii între oameni. „Fără aceste raporturi, ea e tot aşa de puţin capital cum este banul capital în sine şi pentru sine sau cum zahărul este preţ al zahărului" [24].

În teoria marxistă se afirmă existenţa a două faze în procesul social: în prima, avem de-a face cu o adevărată *materializare* a activităţii omeneşti şi a tuturor raporturilor psihologico-sociale, care dobândesc un aspect de lucruri concrete, obiective, iar în a doua fază aceste creaţii ale persoanelor devin chiar forţe exterioare şi active, având asupra oamenilor o mare influenţă, căci îi transformă în lucruri sau în instrumente de muncă. În a doua fază deci persoanele există numai ca „reprezentanţi ai mărfurilor şi ca posesori de mărfuri" [25]. În general, procesul social constă într-o adevărată „personificare a lucrurilor şi materializare a persoanelor" [26].

Ideea de totalitate, adică raportul fiecărui fenomen cu totul social, cum spune Lukács, sau mai bine *sociologismul*, după părerea noastră, este centrul concepţiei

---

16. G. Simmel, *Philosophische Kultur,* II Aufl., Leipzig, 1919, p. 251.
17. Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, p. 39.
18. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, p. 7.
19. Karl Marx, *Marx-Engels Archiv*, Bd. I, p. 230.
20. Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 91.
21. Karl Marx, *Das Kapital,* Bd. I, p. 37.
22. *Idem,* p. 50.
23. *Idem,* p. 731.
24. *Idem,* p. 731, Anmerk. 256.
25. *Idem,* p. 51.
26. *Idem,* p. 78.

marxiste. Ca şi Durkheim, Marx reacţionează împotriva teoriilor care concep societatea numai ca o sumă de indivizi [27]. Individualismul nu poate explica societatea şi neagă chiar sociologia ca ştiinţă, căci dacă societatea ar fi numai o sumă de indivizi, ea ar putea să se dizolve în orice clipă, o dată cu eventuala desfacere a indivizilor unii de alţii. Teoriile individualiste nu pot explica continuitatea societăţii şi nici puterea constrângătoare a fenomenelor sociale. Marx a văzut că societatea este mai mult decât o sumă de indivizi, că este un tot cu proprietăţi speciale, cu o mentalitate aparte şi de aceea a explicat evoluţia socială nu în funcţie de voinţa noastră, ci i-a atribuit o cauzalitate exterioară nouă. Dacă societatea ar fi numai o sumă de raporturi individuale, ea nu ar avea o existenţă în afară de noi, or noi simţim şi ne dăm seama că societatea are o viaţă proprie şi o cauzalitate specială. Societatea este aceea care face chiar din individ un om cu funcţiuni spirituale superioare, cu o mentalitate dezvoltată şi cu putere de creaţie. Ba chiar ea îi imprimă unele caractere, făcând pe indivizi să se deosebească unii de alţii, fie prin profesiunea pe care o exercită, fie prin clasa căreia îi aparţin şi care le fasonează sufletul într-o formă specială.

Dacă am adopta limbajul filosofic al lui Schopenhauer, am putea spune că procesul de individuaţie depinde de condiţiile temporale şi spaţiale ale societăţii. Societatea, în toate etapele pe care le-a parcurs şi în toate treptele sale de evoluţie, domină pe individ, modificându-i chiar sufletul. Astfel, atunci când se găseşte în mulţime, individul se prezintă altfel decât cum este de obicei când e singur. Le Bon, Tarde, Sighele, Tönnies au observat această schimbare a individului în masă şi au încercat să explice în diferite moduri pentru ce în starea de mulţime se stabileşte un fel de omogenizare psihică a oamenilor, căci nivelul intelectual şi moral al unor indivizi se ridică, pe când al altora scade. Raportul cu totul social determină forma, situaţia şi chiar calităţile lucrurilor şi orice schimbare a acestor raporturi apare ca o schimbare chiar în constituţia lucrurilor [28]. „Nu predominarea motivelor economice în explicarea istorică deosebeşte în mod hotărâtor marxismul de ştiinţa burgheză, ci punctul de vedere al totalităţii" [29]. Aceasta este, în esenţă, metoda sociologică a lui Marx. De aceea el ne apare ca un precursor al şcolii franceze a lui Durkheim.

Privit în această lumină, caracterul materialist al marxismului dispare.

Marx afirmă însă, în contradicţie cu Hegel, că „idealul nu este altceva decât materialul transformat şi transpus în capul omului" [30]. Afirmaţia aceasta nu constituie oare dovada celui mai autentic materialism în doctrina lui Marx? Şi când spune el mai departe „că nu conştiinţa oamenilor determină existenţa lor, ci dimpotrivă, existenţa lor socială le determină conştiinţa" [31], nu apare aici cel mai pur materialism? Max Adler a observat just că *materialul*, în concepţia marxistă, nu are de fapt o natură materială, ci este ceva omenesc şi spiritual în acelaşi timp [32].

Marx întrebuinţează eticheta de materialism mai mult pentru a accentua punctul său de vedere empiric, în contradicţie cu Hegel. Noi credem că în frazele reproduse mai sus este cuprinsă tocmai ideea centrală a sociologismului lui Marx, că spiritul se poate obiectiva şi produsele sale dobândesc o putere constrângătoare asupra lui însuşi. De aceea ele pot apărea cu o formă şi un caracter material. În societate, raporturile psihice omeneşti se concretizează în instituţii şi în modul acesta ele capătă

27. P. Andrei, *Marx şi Durkheim*, in „Minerva", an. II, Iaşi, 1928.
28. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923, p. 26.
29. *Idem,* p. 39.
30. Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, p. XVIII.
31. Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart, 1903, p. XI.
32. Max Adler, *Marxistische Probleme*, Wien, 1913, p. 4.

un caracter exterior, supra-individual. Avem de-a face deci cu un proces de depersonalizare a acestor raporturi, deoarece cu cât trece mai mult vremea, ele îşi pierd însuşirea de fenomene vii şi spirituale, devenind oarecum materiale şi independente de indivizi. Societatea, care este totalitatea – nu juxtapunerea – acestor raporturi, formează, la rândul ei, prin educaţie, prin legi, prin opinia publică conştiinţa individului, impunându-i anumite idei şi concepţii. Ceea ce în teoria lui Marx se numeşte în genere *materie* este, de fapt, totalitatea raporturilor obiectivate, devenite lucruri şi sub influenţa cărora se formează conştiinţa oamenilor. În acest mod înţelegem noi afirmaţia lui Marx că idealul, în sens de conţinut spiritual ideologic, nu-i altceva decât materialul transformat şi transpus în capul omului. De altminteri, chiar idealul, în sens de creaţie a unei valori dorite şi realizabile în viitor, este tot un produs al raporturilor sociale, căci el apare ca o reacţiune a societăţii faţă de o anumită scară de valori vechi, care are tendinţa de a se perpetua la infinit. Este indiscutabil că stările sociale şi instituţiile existente tind să se menţină, în timp ce spiritul nou, aspirând către alte valori, intră în contradicţie cu ceea ce există. Aşa se naşte idealul [33].

Pentru Marx, dintre toate fenomenele sociale, cel mai important rol îl are fenomenul economic. Dacă la Hegel dialectica este spiritualistă, la Marx ea este economizată. Contradicţiile logice din filosofia hegeliană devin la Marx adevărate lupte de clasă. Nu stăruim asupra acestei concepţii, deoarece noi nu am urmărit decât să arătăm caracterul monist metodologic al marxismului.

Un alt reprezentant strălucit al monismului este **E. Durkheim**, care afirmă necesitatea unei metode pozitive, unitare pentru studiul fenomenelor sociale. După dânsul, sociologul trebuie să privească faptele sociale „ca lucruri a căror natură, oricât de suplă şi maleabilă ar fi ea, nu se poate modifica totuşi după voie” [34]. Lucrul este tot ceea ce spiritul nu poate cunoaşte decât lepădându-se complet de orice element subiectiv, tot ceea ce nu stă în puterea noastră absolută şi ceea ce rezistă chiar voinţei noastre. Viaţa socială depinde de condiţii obiective, care îi determină în mod necesar întreaga activitate. Ea se reduce la o totalitate de lucruri. Principiul metodologic de la care porneşte Durkheim este că nu se poate explica niciodată ceea ce e complex prin ceea ce e simplu, deoarece un fenomen mai complicat este întotdeauna ceva mai mult decât suma elementelor sale componente. De aceea, nu putem determina esenţa fenomenelor printr-o simplă analiză a elementelor lor. Chimismul fenomenelor, cum spune Mill, sau creaţia sintetică, cum îi spune Wundt, acestea scapă întotdeauna analizei. Societatea este fără îndoială o organizaţie complexă, compusă din indivizi, dar ceva mai presus de ei şi în afară de ei. Oamenii trăiesc în societate fără voia lor şi suferă influenţa societăţii. Dacă ea n-ar fi altceva decât o agregare de indivizi, atunci greu s-ar putea explica permanenţa şi continuitatea socială, pentru că ori de câte ori interesul individual ar veni în contradicţie cu cel general, s-ar naşte perturbări ce ar pune societatea în primejdie de disoluţie. De fapt însă, cu toată revolta pe care mediul social, legile, impozitele grele o pot provoca uneori, rămânem totuşi grupaţi laolaltă în societate şi ne supunem tuturor regulilor sociale. De ce? Pentru că societatea ne poate constrânge.

Fenomenele sociale sunt în afară de individ şi au o existenţă anterioară lui. Constrângerea legii, a opiniei publice, a obiceiurilor, pe care le putem găsi absurde şi nedrepte, ne sileşte în orice moment la acţiuni pe care, chiar dacă nu le dorim,

33. K. Kautsky, *Marxismus und Ethik*.
34. E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, 1910, p. VII.

totuşi trebuie să le săvârşim. Din această cauză, nu putem înţelege fenomenele sociale decât dacă facem abstracţie de subiectivitatea noastră, dacă spiritul iese din el însuşi pentru a pătrunde în fenomene. Sociologul trebuie să adopte în cercetarea fenomenelor acea stare de spirit pe care o are omul de ştiinţă exactă atunci „când se angajează într-o regiune încă neexplorată din domeniul ştiinţific” [35].

De aceea, sociologia trebuie să iasă din faza subiectivă, să nu mai caute în fenomene credinţe şi dorinţe ale omului, să nu mai studieze *ideile* cercetătorului despre fapte, ci *fenomenele în ele însele*. Avem iluzia, zice Durkheim, că fenomenele sociale depind de noi, pentru că noi suntem agenţii executori şi socotim că putem da, după voia noastră, orice direcţie vieţii sociale. Această iluzie trebuie însă să dispară, căci nouă nu ne sunt date idei, ci fapte. Şi acestea trebuie privite ca atare. Sociologul are datoria deci de a studia fenomenele sociale ca pe nişte lucruri obiective, ca şi cum ele ar exista independent de vreun subiect conştient. Ca reguli metodologice recomandă Durkheim : *obiectivitatea absolută, înlăturarea oricărei idei preconcepute şi considerarea fenomenelor sociale ca nişte fapte exterioare asemenea celor fizice, ca nişte lucruri care nu pot fi modificate* „par un simple décret de la volonté” [36].

După ce se vor fi definit şi clasificat fenomenele, se va proceda la studierea legăturilor cauzale dintre ele. Cauzele fenomenelor sociale trebuie căutate în faptele antecedente, nu în stările de conştiinţă individuală, spune Durkheim, pentru că societăţile sunt supuse şi ele unor legi proprii, „care derivă în mod necesar din natura lor”. Şi deoarece în viaţa socială nu putem face experienţe, aşa cum se fac în domeniul fizicii, pentru a se arăta precis raporturile cauzale, Durkheim recomandă metoda comparativă, care pentru dânsul este un fel de *experiment indirect*. După cum se vede, Durkheim dă o mare importanţă metodei sociologice. El caută o metodă care să posede următoarele caractere : 1) *să fie inductivă*, adică să aplice principiul cauzalităţii generale, care explică întreaga experienţă, neavând niciodată ca punct de plecare vreo idee apriorică, 2) *să fie obiectivă*, adică să privească fenomenele sociale ca lucruri fizice, exterioare conştiinţei individului şi nu ca fenomene psihico--subiective şi 3) *să fie exclusiv sociologică*, adică să explice faptele unele prin altele, cele mai noi prin cele mai vechi, printr-o cauzalitate socială, nu prin finalitatea psihologică şi individuală. Prin aceasta Durkheim se apropie de marxism, care şi el exclude orice fel de explicare psihologică, admiţând în schimb o cauzalitate exterioară stringentă, asemenea celei economico-materiale afirmate de Marx. Pentru acest motiv, concepţia lui Durkheim a fost considerată ca un obiectivism sau mecanicism sociologic, care vede în evoluţia socială numai o desfăşurare mecanică şi fatală de fenomene, în care individul nu poate interveni deloc, neavând nici un rol activ şi neputând întrerupe lanţul cauzal al fenomenelor.

Punctul de vedere metodologic al lui Durkheim este identic cu acela al lui Marx, căci el consideră fenomenele sociale ca lucruri şi exclude orice influenţă individuală asupra evoluţiei sociale, tăgăduind finalitatea. Pentru Marx, ca şi pentru Durkheim, spiritul şi produsele sale apar ca şi cum ar fi două realităţi separate şi opuse. Conştiinţa e determinată de produsele sale, devenite independente şi având o viaţă proprie concretă, instituţională. În conţinutul conştiinţei însă găsim elemente care sunt rezultatul raporturilor reciproce dintre oameni. Marx şi Durkheim explică viaţa în întregimea ei prin societatea omenească, prin structura pe care o are ea într-un anumit moment. Amândoi reprezintă astfel un sociologism metodologic.

---

35. *Idem,* p. 37.
36. E. Durkheim, *Sociologie et sciences sociales*, p. 38.

În afară de această concepţie asupra metodei pe care o poate utiliza sociologia, ba chiar diametral opusă ei, este concepţia care, recunoscând o clară separaţie între legile fenomenelor naturale, mecanice şi acelea ale fenomenelor sociale, admite pentru sociologie altfel de metodă de cercetare decât aceea a ştiinţelor naturale şi cu altă bază.

Dualismul metodologic e mult mai vechi decât monismul, deoarece vreme îndelungată sociologia a fost confundată cu filosofia istoriei şi chiar cu etica. Or, pentru toate disciplinele sociale şi filosofice, cercetătorii au întrebuinţat mijloace speciale de cercetare, deosebite de acelea ale ştiinţelor naturii. Astfel, kantienii au susţinut că sociologia este numai o filosofie a istoriei, o disciplină abstractă, având o metodă speculativă, raţionalistă. Sub influenţa marilor deosebiri care se observă între fenomenele psihice şi cele fizico-naturale, ştiinţele corespunzătoare care se ocupă de aceste două categorii de fenomene s-au împărţit şi ele în *ştiinţe ale naturii* şi *ştiinţe ale spiritului*, atribuindu-se fiecărei clase de ştiinţe şi anumite metode de cercetare, cele mai potrivite pentru obiectul lor. Filosofii spiritualişti, raţionaliştii, precum şi criticiştii neokantieni au afirmat necesitatea acestei separaţii de metodă, impuse chiar de obiectul de cercetare al celor două clase de ştiinţe. Fiecare dintre ştiinţe: matematica, fizica, psihologia etc. are postulatele sale respective, obiectul ei propriu, de aceea trebuie să aibă şi metode adecvate de cercetare.

Rickert deosebeşte *ştiinţe ale naturii* şi *ştiinţe ale culturii*, recunoscând pentru fiecare metode speciale de investigaţie. Societatea o consideră dânsul ca un complex cultural, iar sociologia ca o ştiinţă a culturii, de aceea susţine că nu se pot întrebuinţa în sociologie aceleaşi metode ca în ştiinţele naturii. Societatea e de natură spirituală, iar viaţa spirituală e caracterizată prin valoare, deci printr-o noţiune care lipseşte din ştiinţele naturii, fiind ceva caracteristic numai pentru viaţa spiritului.

Neokantienii, deşi recunosc acea „unitate internă” a omului cu universul, cum spunea Kant, totuşi susţin că lumea exterioară şi sufletul omenesc nu pot fi studiate prin aceleaşi mijloace. Astfel, Rudolf Stammler, sub influenţa logicii transcendentale, procedând pe cale pur raţională, susţine că nu poate fi vorba de o metodă empirică, inductivă în cercetarea vieţii sociale, pentru că ceea ce dă siguranţă cunoaşterii sunt numai principiile apriorice pe care se bazează ea.

Unitatea şi valoarea ştiinţei sunt garantate printr-un principiu formal absolut, din care derivă toate cunoştinţele. De aceea afirmă Stammler necesitatea de a se deduce fenomenele sociale dintr-o lege supremă, dintr-un principiu formal necondiţionat. După cum în concepţia kantiană unitatea experienţei şi a obiectului ei derivă deductiv din unitatea apercepţiei transcendentale, tot aşa şi în viaţa socială legile fenomenelor nu pot fi valabile decât dacă sunt deduse dintr-un principiu general valabil. Prin urmare, zice Stammler, nu prin inducţii vom cunoaşte fenomenele sociale şi legile lor generale. Astfel, nu ne vom putea face idee despre ceea ce e drept sau nedrept pornind de la experienţă, deoarece faptele juridice presupun ele însele ideea de drept [37]. Fenomenele în sine sunt indiferente, atunci cum am putea noi să le considerăm juste sau nejuste, dacă n-am avea deja de mai înainte ideea de drept? În afară de aceasta, inducţia presupune stabilirea de relaţii cauzale pe baza experienţei, or în sociologie nu este posibilă experienţa în genere, pentru că nu putem izola după voia noastră anumiţi factori pentru a vedea efectele lipsei lor şi, tot aşa, nu putem schimba fenomenele cum voim şi când voim. Micile şi redusele experienţe care se fac uneori nu ne îndreptăţesc să afirmăm posibilitatea şi valoarea absolută a experienţei în viaţa socială [38].

---

37. R. Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig, 1896.
38. Léon Donat, *La politique expérimentale*, 1885.

G. Simmel este şi dânsul unul dintre reprezentanţii apriorismului social, căci el vorbeşte despre un „apriori social”, despre o categorie a unităţii, care ar sintetiza individualul şi socialul. Categoria socială prin excelenţă este relaţia, pentru că adevărata legătură a indivizilor care alcătuiesc o societate o constituie diferitele forme de relaţie dintre ei [39].

*

* *

Netăgăduit că nu se poate vorbi despre metodă independent de obiectul ştiinţei, căci oricât de mult s-ar susţine necesitatea unei metode unitare pentru ştiinţă, nu trebuie să se uite însă că în orice domeniu de cercetare fiecare recurge la mijloacele cele mai potrivite, cele mai proprii pentru a ajunge la rezultat. De aceea, metoda este în funcţie de obiect.

Fizicianul, studiind o lume exterioară în care fenomenele sunt oarecum persistente în forma lor, va putea cerceta mai îndeaproape aspectele lor, va putea interveni, producând variaţii şi va stabili astfel în mod experimental legăturile dintre antecedente şi consecvente. El va căuta să facă abstracţie cât mai mult de subiectivitatea sa, lăsând la o parte orice element psihic şi teleologic. Îi este uşor fizicianului sau chimistului să observe la microscop diferitele corpuri, să le descompună în elementele lor şi să facă sinteza lor în alte condiţii, pentru a vedea ce forme noi prezintă acele corpuri. Dar psihologul şi sociologul? Aceştia, care au de-a face cu fenomene foarte variate şi schimbătoare în timp şi complexe în spaţiu, vor putea întrebuinţa ei aceleaşi metode de cercetare? Experienţa pe care o pot face ei este foarte redusă şi greoaie, de aceea ei trebuie să recurgă la alte mijloace de investigaţie. Fenomenele de care se ocupă ei durează mult mai puţin ca cele fizice şi nu se prezintă la fel pretutindeni. Pentru acest motiv, şi metoda cu care vor studia ei aceste fenomene trebuie să fie alta. Ca atare, metoda în genere trebuie privită în funcţie de obiect. Durkheim însuşi recunoaşte de altminteri că „metodele se schimbă pe măsură ce ştiinţa avansează” [40]. Concepţia pe care o adoptă ştiinţa asupra obiectului ei îi determină în acelaşi timp şi metoda de lucru, căci nu există o metodă *passe-partout*, care să poată fi utilizată de orice ştiinţă şi care să ducă sigur la adevăr. Poate fi vorba numai de o *atitudine ştiinţifică* comună tuturor cercetătorilor, dar în nici un caz de o metodă generală şi unitară de cercetare. Din acest punct de vedere monismul greşeşte. Este, desigur, necesar ca orice om de ştiinţă să fie *obiectiv* în cercetările sale, să facă abstracţie, în cea mai mare măsură posibilă, de factorul subiectiv şi afectiv, să se uite pe sine. Obiectivitatea nu este însă o metodă, ci numai una dintre condiţiile fundamentale ale oricărei metode.

Din punct de vedere metodologic, credem că sociologia trebuie să fie *eclectică*, adică să se folosească în mod ştiinţific şi de inducţie, şi de deducţie, pentru a putea cerceta fenomenele sociale în toată varietatea şi complexitatea lor. Oricât de ironic ar fi **Poincaré** faţă de sociologie, pe care o consideră drept „ştiinţa care posedă cele mai multe metode şi cele mai puţine rezultate” [41], totuşi sociologia va trebui să utilizeze întotdeauna observaţia şi experimentul, clasificarea şi generalizarea, inducţia şi deducţia [42], pentru că toate fenomenele sociale sunt determinate de factori mai nume-

39. G. Simmel, *Soziologie*, 1908.
40. E. Durkheim, *La méthode objective en sociologie*, in „Revue de synthèse historique”, 1901.
41. H. Poincaré, *Science et méthode*, Paris, 1912, p. 13.
42. A se vedea Franklin Henry Giddings, *The Principles of Sociology*, 1913.

roşi şi mai variaţi decât cele fizice. Fenomenele sociale sunt produse spirituale în primul rând, dar ele se dezvoltă într-un mediu fizic şi biologic şi sunt condiţionate istoriceşte, de aceea sociologia nu se poate limita la întrebuinţarea unei singure metode rigide.

Fenomenele sociale, transformările societăţii şi ale statului, formele juridice, economice, religioase nu le poate cerceta sociologul dacă se mărgineşte să arate numai fundamentul lor material şi aspectul lor exterior, căci toate acestea indică o existenţă spirituală necesară, care se manifestă ca o puternică forţă creatoare. Şi pentru cercetarea spiritului şi a formelor sale de manifestare nu este suficientă şi nici proprie metoda experimentală a ştiinţelor naturale.

Într-adevăr, societatea e produsul spiritului, e o parte din spirit, cum am arătat în capitolul II, unde am stăruit în special asupra ideii de instituţie socială, dovedind că instituţia nu e altceva decât produsul unui proces de substanţializare şi de obiectivare a raporturilor interpersonale ale indivizilor. G. Simmel, care a întrezărit acest adevăr, nu l-a cercetat mai îndeaproape, iar Leopold v. Wiese a considerat societatea numai ca o unitate a relaţiilor şi complexelor de relaţii dintre oameni, aşa că nici unul dintre ei nu a ajuns la concluzia noastră. Aceste complexe, care nu sunt nici în afară de noi, nici alături sau deasupra noastră, după concepţia lui Leopold v. Wiese, ci constau numai din conţinuturi ale conştiinţei noastre [43], nu au fost cercetate de dânsul în procesul lor de obiectivare şi substanţializare. Relaţionismul le priveşte „ca şi cum ar exista în afară de noi, oamenii”, ca şi cum ar avea o existenţă exterioară individului [44], fără a insista asupra adevăratei lor naturi şi nici asupra caracterului lor de realitate exterioară, de sine stătătoare, ceea ce este foarte important. Căci aceste relaţii şi complexe de relaţii noi nu le putem privi numai „ca şi cum” ar avea o existenţă exterioară nouă, ci ele *au* o asemenea realitate în afară de noi, o realitate pe care o simţim, o trăim şi o constatăm empiric la tot pasul. Produsele spiritului nostru, o dată obiectivate, dobândesc o viaţă proprie, având şi o cauzalitate specială a lor.

Când afirmăm că societatea este spirit, nu înseamnă că o reducem la fenomene psihice subiective şi că o punem în dependenţă de acestea, pentru că noi facem deosebire între *spirit* şi *suflet*, recunoscând în acelaşi timp indisolubila lor legătură. *Spirit* este noţiunea generală, supraordonată care cuprinde în sine tot ceea ce are caractere deosebitoare faţă de *fizic* şi *material*. Suflet este spiritul privit în raport şi în legătură cu un corp, devenind un principiu activ în acesta. Am putea spune că *sufletul este spirit individualizat şi subiectivizat* şi, invers, *spiritul este suflet desubiectivizat şi generalizat*. Într-adevăr, tot ceea ce se numeşte produs spiritual este, la originea sa, rezultatul creaţiei unei subiectivităţi, unor trebuinţe simţite şi frământate de suflete, care mai în urmă a dobândit caractere cu totul detaşate de ceea ce a fost psihism intelectual sau afectiv legat de un corp. Toate complexele sociale au un sens spiritual şi rezultă din raporturi interindividuale, bazate pe fenomene psihice în ultimă instanţă. Dar obiectivarea lor şi viaţa specifică pe care o au le dau un caracter pur spiritual, care pare complet depărtat de fenomenele sufleteşti subiective ale indivizilor. În aceasta ipostază, fenomenele sociale nu mai sunt psihologice, dar nu se poate nega totuşi caracterul spiritual al lor.

Dacă astfel înţelegem societatea, atunci se impune în mod firesc cercetarea ei nu numai sub aspectul exterior şi în procesul cauzal actual, ci e nevoie de pătrunderea

---

43. Leopold v. Wiese, *Allgemeine Soziologie*, Teil I, „Beziehungslehre”, p. 213.
44. *Ibidem*.

în interiorul ei, pentru a putea prinde tot procesul de creare şi transformare socială. Desigur, nu este îngăduit sociologului să pornească de la idei apriorice, neglijând realitatea empirică şi încercând să impună faptelor anumite concepte pe care le consideră dânsul drept legi. El trebuie să privească fenomenele sociale în modul cel mai obiectiv posibil, să vadă în ele nişte fapte sau lucruri, cum spunea Durkheim, dar este obligat să nu uite nici un moment caracterul spiritual al lor.

A explica societatea în mod obiectiv înseamnă a cerceta cum dobândesc fenomenele de relaţie reciprocă un corp şi cum se concretizează ele în instituţii cu viaţă proprie. Aceste instituţii obiective nu pot fi înţelese dacă sunt considerate numai ca nişte forme exterioare conştiinţei omeneşti, căci ele devin în acest caz nişte scheme fără conţinut şi de multe ori fără sens sau fără raţiune. Nu le vom putea explica decât dacă vom cunoaşte spiritul care le-a produs, căci fenomenele sociale, chiar în forma lor exterioară, nu sunt ceva transcendent faţă de om, ci tot el este elementul şi purtătorul lor, dar omul se schimbă, de aceea şi societăţile în decursul veacurilor apar cu aspecte şi caractere deosebite.

Spuneam mai înainte că societatea nu e altceva decât o totalitate de tipuri şi relaţii reale de coexistenţă şi colaborare umană, care se schimbă o dată cu transformarea spiritului omenesc. Pe când lumea fizică e supusă unor legi mecanice, în virtutea cărora toate fenomenele se petrec mereu la fel sau cu un grad mic de variaţie, societatea e o organizare spirituală, schimbătoare, des schimbătoare şi care trebuie deci înţeleasă şi explicată ca atare. De aceea, fenomenele sociale nu trebuie studiate numai sub aspectul lor exterior, ci în esenţa lor. Dacă Durkheim a afirmat necesitatea aplicării metodei naturaliste şi în sociologie, a făcut aceasta stăpânit fiind de convingerea că sociologului îi scapă esenţa interioară a fenomenelor sociale, rămânându-i spre cercetare numai simbolurile şi formele lor de exteriorizare [45].

Or, tocmai aici este lacuna teoriei metodologice a lui Durkheim, căci simpla cercetare a formelor exterioare şi a simbolurilor, care se poate face prin aplicarea cauzalităţii, nu duce la explicarea reală a fenomenelor sociale, a vieţii societăţii omeneşti. De aceea, elevii lui Durkheim au căutat să dea altă interpretare doctrinei maestrului lor. Astfel, Bouglé recunoaşte *de plano* că „fără viaţă psihologică nu există viaţă socială” [46] şi afirmă necesitatea explicării psihologice pentru sociologie. Căci dacă fenomenele sociale sunt considerate numai ca lucruri exterioare omului, se pierde din vedere tocmai ceea ce este esenţial pentru ele [47]. Deşi nu este uşor de stabilit întotdeauna concordanţa între fenomenele sociale şi stările spirituale, totuşi aceasta se impune neapărat sociologului. **R. Lacombe** susţine, pentru acest motiv, necesitatea de a se studia mai întâi realitatea spirituală pe baza căreia se construiesc toate faptele concrete şi materiale ale societăţii, iar de aici deduce importanţa metodei psihologice pentru explicarea sociologică. Cercetătorul trebuie „să ia ca punct de plecare concepţia sociologică a lui Durkheim, dar să încerce a o libera de tot ceea ce face din ea o teză particulară şi contestabilă” [48], zice dânsul.

Afirmarea unei metode unitare, identice cu cea din ştiinţele naturii şi în domeniul fenomenelor sociale este unilaterală şi simplistă, căci avem de-a face aici cu fenomene de altă natură şi care urmează alte legi. Monismul metodologic neglijează astfel

---

45. E. Durkheim, *De la division du travail social*, p. 66.
46. C. Bouglé, *Les sciences sociales en Allemagne.*
47. *Idem,* pp. 155-156.
48. Roger Lacombe, *La méthode sociologique de Durkheim*, Paris, 1926, p. 3. A se vedea şi studiul *Interprétation des faits matériels dans la méthode de Durkheim*, in „Revue philosophique”, nr. 5-6, 1926.

cauzalitatea specifică vieţii spirituale şi sociale. Dacă societatea nu este nici un produs mecanic, nici o entitate metafizică, ci o totalitate de raporturi interindividuale obiectivate, atunci trebuie să căutăm spiritul în toate formele instituţionale concrete.

Pe lângă aceasta, nu trebuie să se uite încă ceva, anume că deşi o societate apare întotdeauna ca un tot, ca un întreg cu anumită structură, prin prisma căreia trebuie privite diferitele categorii de fenomene sociale, totuşi procesul dinamic al vieţii sociale, evoluţia ei, nu se poate explica fără a se face apel la factorul spiritual--individual. Desigur, structura societăţii dintr-un anumit moment este determinată de o altă formă de structură anterioară, dar agentul dinamic prin care se trece de la un tip structural la altul este individul. Am arătat în alt capitol succesiunea procesului de individualizare cu acela de socializare sau tipizare care are loc în orice societate şi rolul pe care-l are fiecare. Repetiţia, din care Tarde a făcut o lege universală, este fenomenul prin care se explică generalizarea şi socializarea unei creaţii, a unei invenţii individuale, şi care duce în mod firesc la transformarea instituţiilor sociale. Dacă am privi în mod evolutiv trecerea de la religia totemistă, care constituie şi explică cea mai primitivă formă de societate – clanul nediferenţiat –, la religia cultului strămoşilor şi al morţilor şi apoi la zeii naţionali, am constata uşor existenţa acestui proces de individualizare şi de tipizare.

Prin diferenţierea spirituală a indivizilor din clanul totemic s-a ajuns la o nouă formă de societate, la clanul diferenţiat şi apoi la gruparea teritorială. În prima fază a societăţii, individul constrâns de comunitate începe totuşi a se libera treptat-treptat de sub covârşitoarea ei influenţă şi ajunge chiar să imprime o anumită direcţie de schimbare acestei comunităţi prin ideile şi creaţiile sale. Inovaţiile sale se tipizează prin repetiţie şi devin instituţii concrete, care, la rândul lor, influenţează toate fenomenele sociale. Din aceasta se naşte o nouă mentalitate, o nouă stare socială schimbată, care şi ea provoacă mai departe un alt proces de diferenţiere a indivizilor, dându-le astfel din nou posibilitatea de a reacţiona faţă de instituţiile existente – şi aşa mai departe. Prin metoda istorico-comparativă ne putem da seama că în evoluţia socială avem a face cu o trecere de la colectivitate către individualitate şi apoi iarăşi către colectivitate [49].

Psihismul omenesc, deşi este şi el un produs al societăţii, are totuşi în sine forţe de creaţie speciale, are puterea de a prelucra datele sociale într-un mod propriu şi de a crea opere noi, care sunt apoi tipizate şi socializate. Individul este deci pentru societate un factor dinamic determinant.

Dacă aceasta este concepţia noastră despre societate şi despre mecanismul social, ne putem întreba cu dreptate: care este sau, mai bine zis, care sunt metodele sociologiei, căci în nici un caz nu se mai poate vorbi despre întrebuinţarea metodei naturaliste în explicarea vieţii sociale.

Mai întâi trebuie să ne amintim că societatea este un întreg, care se realizează în părţi, se obiectivează în diferite membre parţiale, acestea alcătuind categoriile reale de fenomene sociale. Într-adevăr, în realitatea de toate zilele noi nu vedem niciodată societatea ca un *tot*, ci numai ca un sistem de legi, de fenomene economice, religioase, politice şi de aceea ni se pare, la prima vedere, că ea nici nu este un întreg unitar şi de sine stătător. Pentru a studia în mod ştiinţific, sociologic aceste diferite sisteme de relaţii, noi trebuie să ne putem smulge din mijlocul impresiilor vieţii obişnuite, să nu ne lăsăm antrenaţi de aparenţe, ci să privim orice fenomen social aşa cum trebuie, adică prin prisma generală a vieţii sociale. După cum în noua psihologie structurală fenomenele psihice nu sunt considerate ca elemente de

49. Franz W. Jerusalem, *Die Gesetzmässigkeit des sozialen Lebens*, in „Jahrbuch für Soziologie", 1926.

sine stătătoare, ci ca fapte mereu în funcţie de întreaga structură spirituală, tot aşa şi în sociologie orice fel de fenomene sociale trebuie cercetate în raport cu celelalte categorii şi raportate mereu la întregul social. De exemplu, nu se pot considera fenomenele economice drept elemente independente ale voinţei sociale, căci ele nu sunt fără legătură cu cele juridice, politice, psihologice şi chiar religioase.

Viaţa economică a unui grup social depinde de starea sa psihică, de trebuinţele pe care le are, de tehnica ei şi aceasta, la rândul ei, de starea cunoaşterii şi a ştiinţei. În acelaşi timp, întregul sistem economic depinde de raporturile juridice, politice, morale, religioase etc., aşa că nu putem niciodată studia fenomenele sociale separate şi izolate, ci ele trebuie cercetate în armonia lor sintetică şi totală.

Cum s-ar putea explica economia dirijată din zilele noastre şi tendinţa către *autarhie*, dacă nu am privi această formă nouă de economie în raport cu evoluţia politică a statului contemporan? Sub Ludovic XVI erau în Franţa aceleaşi instituţii ca şi sub Ludovic XIV, zice **Müller-Freienfels**, şi cu toate acestea spiritul francezilor era altul. Frământările interne spirituale care au dus la revoluţie nu pot fi neglijate, ci, din contra, cercetate de sociolog când acesta îşi propune să studieze Revoluţia franceză. El nu se poate opri numai la studiul instituţiilor politice sau economice, fără a cerceta îndeaproape şi această stare sufletească a poporului din acel timp.

Concepţia statului modern, care ia asupra sa multe din funcţiunile care aparţineau odinioară societăţii, ideea că nu trebuie să mai existe deosebire între *stat* şi *societate*, aceasta acordă statului politic dreptul de a se ocupa de fenomene economice şi de a dirija viaţa economică. Noua teorie a statului totalitar trece peste această deosebire clasică, având chiar un caracter polemic faţă de liberalism, caracterizat tocmai prin separaţia între domeniul politicului şi al economicului, şi astfel ea afirmă dreptul statului de a conduce economia naţională în interesele poporului [50]. În ceea ce priveşte autarhia, naţional-socialismul german vede în ea un mijloc de afirmare şi de progres naţional, susţinând că economia mondială internaţională, prin proclamarea raportului de strânsă dependenţă a statelor între ele, devine chiar un pericol pentru dezvoltarea economică a popoarelor şi pentru suveranitatea lor, deoarece această dependenţă a statului naţional de celelalte state constituie o gravă atingere a principiului de autodeterminare. Iată, prin urmare, o nouă formă de economie, pe care nu o putem explica fără a ţine seama de concepţia politică dominantă din statul respectiv.

Acelaşi lucru se petrece şi cu alte fenomene. Amintim numai, pentru exemplificare, apariţia monoteismului religios şi a religiilor salvării, care de asemenea nu pot fi cercetate şi lămurite fără a fi privite prin prisma întregului social. Dacă **Taylor** credea că apariţia monoteismului în lumea veche, stăpânită încă de religia zeilor naţionali şi de cultul eroilor, se datorează impresiei provocate în suflet de unitatea şi uniformitatea cerului şi dacă **Renan** susţinea că deşertul Arabiei, prin monotonia sa, a trezit ideea unei divinităţi unice la semiţi, care au conceput pe *Ell* (spirit) şi apoi pe *Iahve*, fiecare accentua un fenomen psihologic, văzând în el sursa monoteismului, pe când în realitate factorul determinant al monoteismului este de natură socială. Elementul celest şi cel uranic au existat întotdeauna cu aceeaşi înfăţişare şi totuşi n-au produs religii monoteiste nici la greci, nici la romani, nici la alte popoare. Numai când procesul de integrare socială şi creşterea puterii politice s-au accentuat, numai atunci a apărut monoteismul propriu-zis. O dată cu contopirea triburilor s-a născut o conştiinţă comună, idealuri şi credinţe comune şi, în consecinţă, fiecare a renunţat la zeii săi particulari, adorându-se un singur Dumnezeu de către toţi. În

50. Ernest Rudolf Huber, *Die deutsche Staatswissenschaft*, in „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft”, Heft. I, 1934.

Imperiul roman, care a făcut cea mai mare integrare politică, unind sub dominaţia sa o mulţime de popoare, soarta comună a claselor de jos de sub aceeaşi stăpânire a dus la ideea unui Dumnezeu salvator.

Din toate acestea se vede clar că sociologul trebuie să întrebuinţeze, în primul rând, metoda integralist-sociologică, adică să privească fiecare fenomen în raport cu întregul social şi să-l explice prin alte fenomene sociale anterioare.

Dar noi am arătat că aceste fenomene sunt forme de raporturi umane, în care spiritul omenesc are partea sa importantă de activitate. De aceea, studiul sociologic va trebui să ţină seama de acest caracter spiritual al lor. Mihailovski, sociologul rus bine cunoscut, a susţinut că nu vom putea cunoaşte cu adevărat fenomenele sociale dacă încercăm să le explicăm printr-o metodă naturalistă şi pe baza unei necesităţi mecanice-cauzale. Iar Oswald Spengler a afirmat categoric că numai fenomenele fizice pot fi cercetate prin legi şi calcule matematice, căci ele sunt mărimi, pe când fenomenele sociale, produse de un suflet, nu se pot explica decât prin înţelegerea sufletului şi aceasta numai printr-o metodă specială, care să permită sociologului introducerea acestor fenomene în sfera conştiinţei sale.

Fără a exagera importanţa metodei psihologice pentru sociologie, trebuie să recunoaştem totuşi că pentru a prinde sensul raporturilor sociale şi modul lor de naştere, precum şi pentru a putea interpreta fenomenele, avem nevoie de o conştiinţă suplă, mobilă, care să înţeleagă tot procesul de motivare al faptelor sociale. Unde e vorba de fenomen social, de acţiune omenească, trebuie în mod firesc să ne gândim la *scop* şi nu poate avea cineva pretenţia să explice fenomenele fără a cunoaşte şi a lua în considerare acest scop. Pentru acest motiv afirmă Eduard Spranger necesitatea chiar a unei conştiinţe teleologice, care trebuie să explice acest proces social [51]. Aşa e alcătuit psihismul omului încât tot ceea ce constituie obiect de cunoaştere nu poate fi înţeles decât dacă e privit prin prisma spiritului său. De aceea, cu cât conştiinţa cercetătorului va fi mai mobilă, cu atât îşi va putea reprezenta mai bine trecutul cu toate formele lui de raporturi sociale şi va fi mai aproape de ele. Astfel, se va putea înţelege mai repede şi mai bine o formă de economie de altădată, dacă făcându-se abstracţie de viaţa actuală, cercetătorul se va putea transpune în alte condiţii de existenţă decât acelea în care trăieşte. În trecut oamenii aveau alte concepţii şi poate chiar alte trebuinţe, iar motivele din care izvorau acţiunile lor nu erau identice cu cele de azi – şi atunci, pentru a înţelege şi explica aceste forme de viaţă trecută, e nevoie să ne putem transpune în trecut şi să retrăim *în oarecare măsură* aceste forme. *A retrăi* nu trebuie înţeles aici în sensul literal al cuvântului. În cercetarea proceselor sociale, noi trebuie să punem conţinutul conştiinţei noastre în raport cu alte conţinuturi de conştiinţă, obiectivate şi concretizate în instituţii şi să încercăm, printr-o „transformare ştiinţifică a conştiinţei” [52], de a pătrunde în esenţa fenomenelor. Astăzi se afirmă cu destulă energie necesitatea acestui aspect al metodologiei în cercetarea fenomenelor sociale, prin formularea metodei pe care germanii o numesc *Verstehen* (*înţelegere*) şi asupra căreia vom stărui puţin în acest capitol.

Problema *înţelegerii (Verstehen)* a fost formulată pentru prima dată de W. Dilthey în studiul său *Die Entstehung der Hermeneutik* [53], în care autorul se întreabă cum se poate cunoaşte ceea ce este singular şi individual şi dacă o astfel de cunoaştere poate

51. Ed. Spranger, *Die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie*, in „Schmollers Jahrbuch”, 1914.
52. *Ibidem*.
53. W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik,* publicat în „Philosophische Abhandlungen”, Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstag, Tübingen, 1900.

avea valabilitate generală. Pentru a răspunde la aceste întrebări, Dilthey porneşte de la accentuarea deosebirilor ce există între ştiinţele naturii şi acelea ale spiritului. Pe când ştiinţele naturii au drept obiect nişte fenomene care sunt date simţurilor noastre, ştiinţele spirituale trebuie să cerceteze fenomene interioare, bazate pe o experienţă internă, pe care omul nu o poate cunoaşte decât făcând comparaţie între experienţa sa şi a altora. Dar, observând pe alţii, noi nu prindem de la ei decât *semne exterioare*, adică gesturi, sunete, mişcări – de aceea noi trebuie să le completăm pe acestea cu un conţinut psihic interior, să adăugăm noi acest „interior" printr-un proces special. Acest fenomen, „prin care din semne date în afară prin simţuri noi cunoaştem ceva interior", îl numeşte Dilthey *înţelegere* (*Verstehen*)[54]. Pentru cunoaşterea fenomenelor din natura exterioară fizică nu este nevoie de un astfel de proces interior. Această problemă a fost pusă de Dilthey acum 36 de ani.

Ceva mai târziu, problema a fost reluată şi discutată, din punct de vedere al cunoaşterii, de către **B. Erdmann**, care adoptă acelaşi punct de plecare ca şi Dilthey, anume deosebirea dintre ştiinţele naturii şi acelea ale culturii, afirmând în acelaşi timp şi necesitatea deosebirilor de metodă dintre aceste două clase de ştiinţe. Căci, pe când primele întrebuinţează observaţia matematică, instrumentală şi variaţia experimentală, ştiinţele culturii nu pot ajunge la nici un rezultat fără o pătrundere a cercetătorului în viaţa spirituală, interioară a acelor indivizi. De aceea vorbeşte B. Erdmann despre *Erkennen* (cunoaştere) şi *Verstehen* (înţelegere) ca două forme deosebite de cunoaştere, având însă un element comun, anume completarea percepţiilor sensibile prin anumite elemente interioare, prin ceea ce numeşte el *reziduuri memoriale* pătrate în inconştient[55].

În acelaşi timp, **Frischeisen-Köhler**, analizând realitatea care constituie obiectul cunoaşterii noastre, ajunge la concluzia că „întotdeauna realitatea ne este dată numai drept conţinut al conştiinţei"[56] şi că experienţa noastră e ceva mai mult decât o sumă de senzaţii subiective sau de reprezentări. Dar acest „ceva mai mult" nu este numai ceva gândit, ci e trăit în viaţa activă. Frischeisen-Köhler afirmă astfel existenţa unor elemente care scapă gândirii pure şi cunoaşterii obişnuite şi care *trebuie trăite* pentru a fi înţelese. Experienţa (*Erfahrung*), care este baza cunoaşterii în toate domeniile, este deci ceva deosebit de *trăirea* (*Erleben*) fenomenelor şi trebuie completată cu aceasta în domeniul faptelor spirituale. Ceea ce numesc germanii *Verstehen* (înţelegere) este legat de această *trăire*.

Dar nu e de ajuns atât pentru determinarea noţiunii de „înţelegere", ci ea mai cuprinde în sine încă un element, anume ideea de *sens*. Ce se înţelege prin aceasta? S-a susţinut că *sensul* nu este numai cunoaşterea unui lucru, a unei acţiuni în părţile sale componente şi în semnificaţia sa, ci e şi luarea unei atitudini faţă de acest lucru sau faţă de acea acţiune. Sensul unui fenomen ar fi introducerea lui într-un conex de alte fenomene cunoscute, stabilirea legăturii lui cu acest conex şi arătarea rolului pe care-l are în acest conex[57].

Ca atare, ideea de „sens" are în sine o notă subiectivă. În acest caz, îmbinarea datelor obiective cu elemente subiective existente mai dinainte în spirit face posibilă înţelegerea completă a fenomenelor. Numai datorită faptului că noi introducem datele

54. *Idem*, p. 188.
55. Benno Erdmann, *Erkennen und Verstehen, Sitzungsberichte der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften,* Berlin, 1912.
56. Frischeisen-Köhler, *Das Realitätsproblem*, 1912, pp. 95, 98.
57. W. Sombart, *Die Drei Nationalökonomien*.

simţurilor, provenite din contactul cu realitatea exterioară, într-o totalitate de idei sau într-un complex psihic, punându-le în relaţie cu ceea ce avem noi mai de mult în suflet şi ordonându-le într-o anumită formă putem spune că am înţeles un fenomen. „Sens” ar fi deci o determinare subiectivă a obiectivului, iar operaţia prin care prindem noi sensul este înţelegerea (*Verstehen*)[58]. În genere, s-ar putea spune că înţelegerea apare ca ceva opus cunoaşterii naturii fizice, exterioare, unde avem a face cu o cercetare pur cauzală a faptelor, deoarece ea se bazează pe „trăire”, care e proprie ştiinţelor spiritului, deşi nu există un raport de exclusivitate între aceste două moduri de explicare a lumii şi a vieţii în totalitatea lor.

Sombart, în comunicarea făcută la al 6-lea Congres al Societăţii germane de sociologie, din septembrie 1928 şi apoi în lucrarea sa *Die drei Nationalökonomien*, încearcă să lămurească mai precis noţiunea aceasta de „înţelegere”, pornind de la deosebirea făcută de Dilthey între ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului, fără a se opri însă la Dilthey. În natură, zice Sombart, avem de-a face cu fenomene pe care omul de ştiinţă vrea să le explice, dar care rămân un mister în ceea ce priveşte esenţa lor, căci toate explicaţiile care se dau sunt simple supoziţii sau ipoteze, pe când în domeniul fenomenelor de cultură ştim de ce se întâmplă anumite fenomene, cum se petrec ele şi ce sunt în esenţa lor. Aici cercetătorul operează cu „înţelegerea”, prin care poate pătrunde chiar în obiect, cunoscându-l în interiorul său[59], pentru că obiectul şi subiectul în acest domeniu aparţin aceleiaşi sfere, întrucât „tot ceea ce este cultură a fost odată în om”[60]. De aceea, Sombart trage concluzia că spiritul nu poate fi cunoscut decât tot prin spirit şi, prin urmare, elementul fundamental al metodei de cercetare în sociologie trebuie să fie „înţelegerea”.

De multe ori înţelegerea a fost confundată cu alte moduri de cunoaştere, şi anume cu *behaviorismul* şi cu *empatia* (*Einfühlung*). Dar behaviorismul este, după Sombart, tocmai contrariul înţelegerii, pentru că el constă din determinarea atitudinii sau conduitei persoanelor după gesturile, acţiunile lor şi apoi din ordonarea lor. Or, prin aceasta se dobândeşte cunoaşterea, pornindu-se tocmai de la exterior şi oprindu-se de cele mai multe ori acolo, pe când înţelegerea dă cunoaşterea fenomenelor în aspectul lor lăuntric, în esenţa lor.

Tot aşa, nu se poate reduce înţelegerea la empatie, care este ceva prea subiectiv. Dar dacă prin acest procedeu se ajunge la cunoaşterea esenţei fenomenelor, atunci de ce nu se dă o extindere mai mare acestui procedeu, făcându-se din el o metodă generală de cercetare a esenţei lucrurilor în genere, un instrument de cercetare al metafizicii ? Răspunsul la această întrebare este hotărât negativ, pentru că înţelegerea nu depăşeşte niciodată sfera imanenţei şi a spiritului. Sombart deosebeşte trei specii de înţelegere, după obiectul către care se îndreaptă ea, şi anume : *înţelegerea ideii, înţelegerea spiritului* şi *înţelegerea motivelor sufleteşti ale acţiunilor*.

Faţă de concepţia lui Dilthey, care susţinea în anul 1900 că înţelegerea este numai interpretarea semnelor exterioare, gânditorii de azi adaugă un element în plus, preocupându-se şi de motivele interioare ale acestor semne. Cu toate acestea, nu se poate spune că toţi sociologii sunt de acord, nici chiar cei germani, în privinţa rolului acestei metode în cunoaşterea realităţii sociale. Astfel, Leopold v. Wiese obiectează că înţelegerea e o formă de cunoaştere prea subiectivă, menită să rămână de cele mai multe ori incompletă, tocmai din cauza naturii sale, căci ea constă dintr-o trăire

58. Paul Hofmann, *Das Verstehen*, in „Jahrbuch für Charakterologie”, Berlin, 1929.
59. W. Sombart, *Die Drei Nationalökonomien*, p. 197.
60. *Idem*, p. 199.

interioară a conţinuturilor de conştiinţă ale altora, or aceasta se face prin sentiment [61]. Leopold v. Wiese combate concepţia lui Sombart asupra valorii de cunoaştere a înţelegerii, afirmând că natura ei este pur afectivă şi ca atare imperfectă, căci ori încercăm să gândim ceea ce *trăim* şi *înţelegem* şi atunci ajungem iar la cunoaşterea conceptuală, ori ne mulţumim cu trăirea afectivă şi în acest caz introducem în cercetarea ştiinţifică momente pur subiective, ceea ce este dăunător ştiinţei.

Desigur, aceasta obiecţiune ridicată de L. v. Wiese are o foarte mare însemnătate şi cuprinde o parte de adevăr, deoarece concepţia generală a ideii de înţelegere pare că vrea de la început să opună explicaţiei cauzale din ştiinţele naturii un alt mod de explicare a fenomenelor sau, mai exact, un fel de intuire a lor. Ceea ce ar avea grave inconveniente pentru cercetarea obiectivă a realităţii sociale şi pentru caracterul ştiinţific al sociologiei. Sunt chiar unii oameni de ştiinţă care proclamă necesitatea unei separaţii nete între *explicare* şi *înţelegere* [62], rezervând acest din urmă procedeu pentru sociologie şi urmărind astfel o depăşire a pozitivismului ştiinţific. Astăzi în Germania se face deosebire între *ştiinţe ale realităţii* şi *ştiinţe ale sensului*. Hans Freyer, adoptând această concepţie, numeşte sociologia o ştiinţă a realităţii, *Wirklichkeitswissenschaft*, în opoziţie cu *Logoswissenschaft*, atribuindu-i ca obiect studiul realităţii în care trăim, pe care trebuie s-o privească aşa cum este ea, ca *un act*. Ştiinţele sensului se ocupă, după această concepţie, nu cu realitatea, ci cu sensul ei sau, mai exact, cu *acţiunea* care are un sens. Sociologia trebuie să cerceteze realitatea socială, arătându-i natura şi formele sale de manifestare, deci *actul devenit*, actul în forme sociale concrete, explicându-l în mod cauzal, fără a se opri însă aici, deoarece într-un astfel de caz riscă să nu poată explica societatea în mod complet. De aceea, sociologia are datoria să se ocupe şi de *realitatea în curs de devenire* sau, cu alte cuvinte, de *acţiunea socială*. Aceasta însă trebuie înţeleasă în sensul şi în direcţia ei. Prin urmare, realitatea socială apare în două ipostaze : 1) ca *act*, ceva devenit şi explicabil în mod cauzal, 2) ca *acţiune*, ceva în curs de devenire, al cărui sens trebuie neapărat prins. În modul acesta, pentru noi nu numai că între explicare şi înţelegere nu este nici o opoziţie, ci, din contra, ele se completează una pe alta în domeniul sociologiei.

Recunoscând astfel valoarea de explicare a înţelegerii şi necesitatea ei în cercetările asupra domeniului spiritualului, nu putem admite totuşi separaţia absolută a explicării cauzale de înţelegere, cu atât mai mult cu cât înţelegerea însăşi poate fi *cauzală* şi *teleologică* şi poate servi ca un mijloc de completare a cunoaşterii fenomenelor cauzale. *Înţelegerea sociologică* trebuie să poată prinde cauzele, alături de motivele şi scopurile interioare ale acţiunilor sociale. Explicarea cauzală este de cele mai multe ori rigidă, nu cunoaşte variaţiile multiple şi fine ale sufletului, de aceea *ea trebuie completată* cu această înţelegere, care constă nu într-o retrăire, în sensul de coincidenţă psihică integrală cu altcineva, ci în putinţa de interiorizare, de a face ale tale anumite momente străine, prin care se explică o acţiune sau un fenomen social.

Într-adevăr, faptele şi instituţiile sociale nu pot fi privite numai ca ceva exterior omului şi chiar obiectivismul sociologic al lui Durkheim recunoaşte că, în esenţa lor, fenomenele sociale sunt de natură spirituală, dar crede că sociologul nu poate studia decât manifestările exterioare, faptele interne scăpându-i cu desăvârşire. În acest caz însă, realitatea socială ne apare ca o schemă fără suflet, ca un cadru exterior, fără a ne putea explica mişcarea şi variaţiile necontenite ale acestei realităţi.

61. Leopold v. Wiese, *Das Verstehen,* in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie", 1929.
62. Felix Kaufmann, *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, Wien, 1936, p. 134.

De ce este oare aşa de mare deosebire între tipurile de societate primitivă şi între cele civilizate ? Tocmai pentru că sufletul omenesc a trecut prin diferite transformări şi a dat naştere unor instituţii din ce în ce mai deosebite. Acestea trebuie să le înţeleagă sociologul. În acest scop, înţelegerea spirituală este necesară, ea ajută şi completează cercetarea cauzal-inductivă, fără a o înlocui. Iată pentru ce spuneam la începutul acestui capitol chiar că sociologia trebuie să fie eclectică din punctul de vedere metodologic.

Care sunt procedeele de care se serveşte sociologia în studiul realităţii sociale ?

Metoda anchetelor şi a monografiei

Pentru cunoaşterea şi explicarea realităţii sociale, sociologii, indiferent de concepţia pe care o reprezintă, au nevoie de material de fapte exacte, încât chiar cele mai simple descrieri şi relatări sunt de folos, dacă ele sunt făcute cu pricepere şi obiectivitate. De aceea, este foarte explicabil faptul că sociologii mai vechi au utilizat din belşug *descrierea*, imprimând lucrărilor lor un caracter pur descriptiv [63]. E drept că uneori în descrierile de călătorii sau în rapoartele oficiale ale diferiţilor misionari religioşi s-au amestecat impresii superficiale sau relatări interesate cu anumite constatări reale şi utile, ceea ce a produs oarecare încurcătură pentru cercetători şi a trezit neîncredere în seriozitatea informaţiilor acestor oameni.

Pentru necesităţile practice ale administraţiei sau în vederea reformei sociale, autorităţile au avut întotdeauna nevoie de o orientare exactă asupra realităţii sociale şi, în consecinţă, au făcut cercetări la faţa locului, organizând *anchete*. Nu voi da decât un singur exemplu, şi acela chiar din ţara noastră. Problema datoriilor agricole luase, după războiul mondial, în România proporţii alarmante, încât guvernanţii s-au simţit datori să examineze mai îndeaproape această chestiune, mai ales că dobânzile crescuseră în mod îngrozitor. Legea contra cametei, votată de Parlament, nu era suficientă şi mişcarea debitorilor agricoli se accentua pe fiecare zi. Atunci s-a impus în mod natural altceva, anume reducerea datoriilor, care devenea absolut necesară. Aceasta este originea legii conversiunii datoriilor. Dar înainte de a se purcede la această măsură, trebuia să se ştie precis câţi debitori agricoli sunt în ţară, repartizaţi pe diferitele categorii de proprietate şi câţi datornici urbani, făcându-se discriminare între datoriile agricole şi altfel de datorii. În acest scop s-au făcut anchete oficiale de către autorităţi, precum şi de către particulari.

Dar anchetele se fac nu numai în scopuri practice, în vederea unor reforme sociale şi politice, economice, administrative, ci şi în scop ştiinţific şi pot fi întreprinse nu numai de către autorităţi, ci chiar de asociaţii de cercetători sau de particulari [64]. Orice anchetă urmăreşte să dea un tablou exact asupra realităţii, privite dintr-un anumit unghi de vedere. De exemplu, se urmăreşte constatarea felului de viaţă al unei populaţii, cercetarea mentalităţii, a credinţelor sale etc. Ancheta se poate face oral sau în scris sau în ambele feluri combinate. Se înţelege uşor că ancheta este în funcţie de acela care o face, depinzând de priceperea şi de buna lui credinţă, precum şi de a celor cărora el li se adresează [65].

---

63. Ch. Letourneau, *La sociologie*, Paris, 1880.
64. A se vedea interesanta lucrare a d-rului G. Banu, *Sănătatea poporului român*, Bucureşti, 1935.
65. W. Stieda, *Enquête*, in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Bd. II, Jena, IV Auflage, p. 615.

Pe baza anchetelor şi a materialului statistic adunat se pot alcătui mai departe *monografiile sociologice*, a căror importanţă pentru cercetările sociologului nu poate fi tăgăduită de nimeni. Metoda monografică este foarte rodnică, deoarece ea adună material etnografic de care sociologul are neapărată nevoie pentru a construi tipuri de societăţi şi a stabili anumite regularităţi sau legi sociale. Metoda aceasta a fost întrebuinţată în Franţa de **Le Play**, care a pornit în cercetările sale de la cel mai simplu element al societăţii, care după părerea sa este familia, studiind în special *familia de muncitori* din diferite medii. A căutat tipurile de familie, a studiat bugetul lor şi le-a clasificat după modul lor de producţie, considerând organizarea familiei ca ceva dependent de modul cum îşi procură ea hrana. Tot aşa, **Boas** a făcut o monografie asupra eschimoşilor din America de Nord, **Ling Roth** asupra tasmanienilor, iar **Thurnwald** a studiat viaţa socială din insulele Salomon.

Monografia tratează o singură chestiune sau o singură problemă, dar din toate punctele de vedere şi sub toate aspectele sale, privindu-le în legătura lor intrinsecă. De aceea, ea este o lucrare nu numai de analiză, ci şi de sinteză. Monografistul, ca orice alt observator, trebuie să respecte mai multe reguli şi să aibă mai multe însuşiri. În primul rând, el trebuie să observe lucrurile aşa cum sunt, nu cum ar dori el să fie, îndepărtând orice preferinţe şi orice prejudecăţi ale sale. Cu alte cuvinte, *sinceritatea*, redarea faptelor reale fără nici o alterare sau interpretare menite să deformeze impresia reală în vederea vreunui scop special. Această sinceritate trebuie să se confunde cu imparţialitatea, înlăturând orice element subiectiv şi afectiv care ar putea-o stingheri. „Ideile preconcepute, tendinţele familiale, profesionale sau altele pot tulbura clara vedere” [66], de aceea cercetătorului i se impune să înlăture *idolii* de care vorbea **Bacon** sau *automorfismul*, cum zice **Waxweiler**, să se uite pe sine şi să înregistreze faptele aşa cum le vede. În afară de aceasta, observaţia trebuie repetată în timpuri diferite şi controlată de către mai multe persoane, pentru a se vedea dacă toţi au aceeaşi impresie. Căci nu este exclus ca fiecare observator să sufere involuntar şi inconştient unele influenţe, care să-l abată din drumul său. Se poate întâmpla ca din cauza variaţiei de temperamente să rezulte observaţii diferite asupra aceluiaşi fenomen. **L. Donat** citează un exemplu tipic în această privinţă, anume : **Le Play** şi **Jean Reynaud** fac un voiaj de studii în ţările germane şi slave, amândoi având aceeaşi instrucţie, aceeaşi carieră, vizitând aceleaşi locuri în împrejurări identice şi în acelaşi timp. Când se reîntorc însă în Franţa, fiecare aduce cu sine alte impresii despre cele văzute şi ajunge la alte concluzii [67]. Astfel, factorul subiectiv, starea psihică şi fineţea observatorului, pe de o parte, iar pe de alta complexitatea fenomenelor sociale sunt greutăţi reale şi foarte mari cu care are de luptat monografistul [68].

Monografia sociologică, dacă vrea să fie într-adevăr utilă ştiinţei, trebuie să privească grupul social sau fenomenul de care se ocupă din toate punctele de vedere şi în raport cu întregul social. **Paul Bureau** dă un model de metodă monografică, fixând în amănunţime punctele cele mai de seamă pe care trebuie să le cerceteze monografistul familiei şi care s-ar reduce la următoarele aspecte : a) *cercetarea mediului natural* (solul şi apele), situaţia geografică a familiei, relieful şi conturul solului, subsolul, apele, aerul, sezoanele, accidentele atmosferice, producţia vegetală şi animală, b) *observarea vieţii interne a familiei* (părinţii, originea lor, căsătoria,

---

66. Lucien March, *Les principes de la méthode statistique*, Paris, 1930, p. 97.
67. L. Donat, *Politique expérimentale*, p. 35.
68. A se vedea H.H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice*, Institutul social român, Bucureşti, 1934.

relaţiile dintre soţi, numărul copiilor, aptitudinile lor, distracţia şi educaţia lor, emigranţii, legătura emigranţilor cu casa părintească, celibatarii rămaşi acasă, bătrânii, infirmii, servitorii, hrana familiei, locuinţa, veşmintele, igiena, distracţiile familiei, întrebuinţarea timpului), c) *activitatea economică* (obiectul ei, recolta agricolă, industria agricolă, exploatarea de păduri, munca în mine, în fabrici, cărăuşia, utilajul şi personalul întrebuinţat), d) *mentalitatea* (concepţia despre viaţă, despre datorie, despre succes, despre fericire), e) *felul de viaţă şi obiceiurile familiei* (în timpul adolescenţei şi înainte de căsătorie, în viaţa conjugală, morala conjugală, cum judecă bătrânii şi cum e privită bătrâneţea, concepţia despre muncă, despre câştig, despre bani), f) *concepţia despre viaţa socială* (despre societate, dreptate socială, despre egalitate, grija de binele colectiv, patrimoniu), concepţia despre scopul vieţii, despre rolul omului etc., g) *instituţii auxiliare ale muncii* (bunuri mobiliare, instrumente de muncă, animale domestice, mobile, proprietate imobiliară, pământ propriu, felul de cultură, salariu, angajamente de muncă, felul de salarizare), h) *economie* (mijloace de economisire, întrebuinţarea economiilor, accidente şi boli, organizaţii profesionale, comerţ, i) *cultura intelectuală* (şcoala primară, publică sau particulară, presa, doctorul, judecătorul, teatrul, biserica, preotul), j) *organizarea comunei* (circumscripţia, consiliul comunal, serviciile comunale, averea comună, bugetul). Iată puncte de reper indicate, care, desigur, pot fi mai bine sistematizate şi pe care toţi monografiştii moderni le au în vedere atunci când fac cercetări monografice [69].

La noi în ţară, activitatea monografică a fost inaugurată în mod sistematic de **D. Gusti**, profesorul de sociologie de la Universitatea din Bucureşti, care şi-a propus că cerceteze în mod monografic satul românesc. În acest scop, a întreprins vara câteva campanii de studii cu echipe de studenţi din seminarul său de sociologie, publicând chiar câteva interesante date şi consideraţii, cum sunt acelea referitoare la viaţa satului Runcu [70], la satul Cornova [71] sau datele despre satul Fundu Moldovei [72], despre bugetele ţărăneşti [73], despre satul Drăguşi [74] etc. Fără îndoială, avem de-a face cu o muncă migăloasă şi susţinută, care merită toată atenţia şi lauda nu numai pentru conştiinciozitatea cercetătorilor care au luat parte la aceste excursii şi campanii monografice, ci şi pentru râvna cu care au lucrat ei. Dar acest material îşi aşteaptă sociologul care să scoată din el concluzii sociologice propriu-zise, căci aşa cum se prezintă până acum, nu este altceva decât o sumă de constatări şi de descrieri sau nişte interesante date concrete. Materialul acesta românesc trebuie să servească pentru a întări sau a corecta sau eventual a deschide perspective noi în ceea ce priveşte anumite fenomene sociale generale sau diferitele tipuri de societăţi şi evoluţia lor. Orice cercetare monografică făcută în anumite direcţii a rămas o simplă descriere, desigur foarte importantă şi utilă, dar nu s-a ridicat la rangul de lucrare

69. Paul Bureau, *Instruction à la méthode sociologique*, Paris, 1923.
70. Roman Cresin, *Despre datoriile agricultorilor din satul Runcu*, in „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", Bucureşti, 1932; Adrian G. Negrea, *Industria morăritului la Runcu*; Dochia Ivanovici, *Consideraţii statistice asupra vrăjitoriei satului Runcu*, in „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", Bucureşti, 1932.
71. D. Georgescu, *Evoluţia demografică a satului Cornova*, in „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", 1932; H.H. Stahl, *Vatra satului Cornova*, in „Arhiva", 1932; I. Zamfirescu, *Contribuţii la cercetarea unei gospodării ţărăneşti din satul Cornova*, in „Arhiva", 1932; Domnica Păun, *Ţiganii în viaţa satului Cornova*, in „Arhiva", 1932.
72. Traian Herseni, *Individ şi societate în satul Fundu Moldovei*, in „Arhiva", 1932; Floria Capsali, *Jocurile din comuna Fundu Moldovei*, in „Arhiva", 1932.
73. Nicolae Cornăţeanu, *Bugete ţărăneşti*, in „Arhiva", 1932.
74. Constantin Brăiloiu, *Despre bocetul de la Drăguş*, in „Arhiva", 1932.

sociologică, dacă nu a servit pentru lămurirea problemelor generale care preocupă sociologia. Ele alcătuiesc în acest caz numai cercetări de *sociografie*, nu sunt lucrări de sociologie propriu-zisă. Toţi cei care au făcut serios monografii n-au rămas numai la simpla constatare a faptelor, ci acestea le-au servit pentru a trage concluzii generale de natură sociologică. **B. Malinowski** a făcut şi el monografii asupra melanezienilor din arhipelagul Trobriand, dar nu s-a mulţumit cu o simplă relatare a obiceiurilor şi a felului lor de viaţă, ci a încadrat toate observaţiile sale în probleme generale. Astfel, a găsit la ei instituţia numită *kula* şi a văzut în ea, în urma cercetărilor sale, o nouă formă de *potlatch*, pe care o întâlnim la clanurile *nutka* şi *kwakiutl* de pe coasta de vest a Americii de Nord, precum şi matriarhatul şi o sumedenie de alte obiceiuri şi forme de viaţă, care clasifică această populaţie într-un anumit tip social [75]. Şi dacă a cercetat monografic viaţa sexuală din nord-vestul Melaneziei, nu s-a oprit numai la expunerea faptelor, ci a căutat să arate cum sexualitatea este la această populaţie o forţă socială şi culturală care influenţează profund viaţa tribului [76].

Iar **Baldwin**, **Spencer** şi **F.J. Gillen**, când s-au ocupat de băştinaşii din centrul Australiei, au urmărit în primul rând sistemul totemic, pentru a vedea dacă prezintă unitate sau diversitate la diferitele triburi din acea regiune [77]. Acelaşi lucru se poate spune despre cercetările lui **Atkinson** şi **A. Lang**, pentru care problema familiei în organizaţia socială ocupă un loc central [78]. În sfârşit, pentru a nu prelungi prea mult această exemplificare, vom mai cita un singur nume, pe acela al lui **James George Frazer**, care prin lucrările sale dovedeşte clar la ce pot servi monografiile şi cum pot ele ajuta sociologia ştiinţifică. Pe baza monografiilor şi descrierilor sociale de la chinezi şi japonezi referitoare la exorcismul spiritelor rele, pe baza datelor din viaţa vechilor romani şi greci, precum şi a relatărilor din trecutul aztecilor, analizând descrierea sărbătorii Saturnaliilor romane, a Purimului evreiesc, a Zakmukului babilonian, reuşeşte Frazer să tragă concluzii *asupra concepţiei transferului suferinţei*, a aşa-numitului „ţap ispăşitor" la primitivi şi la popoarele antice [79]. Iată deci câteva exemple numai care dovedesc că cercetarea monografică este un auxiliar metodologic preţios – *dar numai atât* – al sociologiei, care nu se poate opri la ea, căci atunci sociologia s-ar transforma într-o simplă sociografie.

În ţara noastră, D. Gusti, care, după cum am spus, se ocupă în special de monografie, din entuziasm pentru această metodă de cercetare, pare că trece dincolo de limitele fireşti ale acestei metode, căci el afirmă că „sociologia va fi monografică ori nu va fi" [80] (în sensul de a exista), deşi tot dânsul recunoaşte că „sociologia are şi alte posibilităţi de cunoaştere afară de metoda monografică" [81]. E drept că adaugă mai departe: „ceea ce susţinem însă e că pentru cunoaşterea realităţii sociale concrete nu există decât calea observaţiei întemeiate şi metodice şi a contactului viu şi direct cu ea" [82]. Nimeni nu a tăgăduit şi nu poate tăgădui acest lucru, dar aceasta nu înseamnă deloc că sociologia nu poate exista dacă nu e monografică, aceasta cu atât

75. Bronislaw Malinowski, *Crime and custom in savage Society*, New York, 1926.
76. Bronislaw Malinowski, *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanesie*, Paris, 1930, precum şi *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, 1932.
77. Baldwin Spencer and F.J. Gillen, *The natives tribes of Central Australia*, London, 1899, precum şi *The Arunta*, 2 vol, London, 1927.
78. Andrew Lang, *Social Origins*, London, 1903.
79. James George Frazer, *Le bonc emissaire*, trad. par Pierre Sayn, Paris, 1925.
80. D. Gusti, *Sociologia monografică*, Introducere la lucrarea lui Traian Herseni, *Teoria monografiei sociologice*, Bucureşti, 1934, p. 70, nota 1.
81. *Idem*, p. 71.
82. *Ibidem*.

mai mult atunci când cercetările monografice se opresc la o simplă redare fotografică a unei realităţi, fără a o încadra în principiile generale de sociologie sau într-un anumit tip de societate existentă. Gusti afirmă mai categoric că „metoda monografică deschide sociologiei posibilitatea de a se constitui în ştiinţă autonomă, alături de ştiinţele considerate consacrate. Observaţia sistematică la care ne duc cercetările monografice nu înseamnă aşadar pentru sociologie o metodă facultativă, ci însăşi condiţia de existenţă a ei ca ştiinţă”[83]. Sociologul va trebui să facă personal monografie şi în mod obligatoriu, căci altminteri nu există sociologia ca ştiinţă. Sociologul, zice D. Gusti, nu trebuie să mai împrumute „faptele de la istorici şi de la etnografi, iar datele de la statisticieni”[84], ci „pentru a obţine mai multă certitudine şi demnitate, sociologul trebuie să cerceteze personal faptele”[85].

Iată ceva foarte greu de îndeplinit şi care, după părerea noastră, poate chiar îngreuia constituirea sociologiei ca ştiinţă, căci în acest caz sociologul, căruia i se interzice de a mai lua faptele de la istoric, trebuie să fie el însuşi un istoric şi dacă nu-i este permis să mai ia nici de la statistician datele necesare, trebuie să devină el însuşi statistician. Şi aşa mai departe, i s-ar putea pretinde să fie geograf, medic, artist etc. Sociologia, dacă ar avea această pretenţie, ar deveni într-adevăr un nume general sub care s-ar ascunde toate celelalte ştiinţe sau un fel de etichetă pentru o ştiinţă universală, care ar cuprinde pe toate şi nimic. Iar sociologul ar fi un neisprăvit, care ar ciuguli de pretutindeni câte ceva, fără a avea teren solid sub picioarele sale. Nu se poate pretinde deci sociologului să fie de toate, ci el trebuie să se sprijine pe datele diferiţilor cercetători şi specialişti din domeniul ştiinţelor sociale. Astfel, de pildă, sociologia nu se poate mărgini numai la cercetarea prezentului, ci ea reconstruieşte şi tipuri de societăţi din trecut, pentru care este firesc şi normal ca sociologul să împrumute date de la istorici, de la economişti şi statisticieni. De altminteri, în cercetările monografice făcute chiar de Gusti nu se respectă principiul pe care-l preconizează dânsul, ca sociologul să cerceteze *personal* faptele, căci la acele campanii monografice au participat specialişti din diferite domenii, care au adunat *ei* acele date. În afară de aceasta, din materialul publicat până acum, se pare că cercetările întreprinse de profesorul Gusti nu sunt impregnate de un spirit sociologic propriu-zis, căci folclor, cântece, zicători etc. găsim destul de multe şi la literaţii sau filologii care s-au ocupat de asemenea probleme încă mai de mult. Aşteptam de la aceste campanii monografice cu totul altceva, anume rezultate în sensul despre care vorbeam noi când citam mai înainte ca exemplu pe Malinowski, Lang, Frazer etc., ceea ce cu regret noi nu găsim în ele. Iată pentru ce ele rămân un început şi o încercare de sociologie – şi atât numai.

Dar se pare că profesorul din Bucureşti nu este preocupat în aceste cercetări monografice numai de interesul ştiinţific şi pur teoretic, deoarece monografia îi apare lui ca mijlocul cel mai cuprinzător prin care poate realiza alte cerinţe şi preocupări. Într-adevăr, dânsul urmăreşte ca, prin ajutorul monografiei, să facă să dispară deosebirea dintre sociologia teoretică şi cea practică, în primul rând, iar în al doilea, el îi atribuie monografiei o sumedenie de misiuni, cum este cea educativă, cea administrativ-politică şi, în sfârşit, cea cultural-etică[86]. Prin monografie urmăreşte D. Gusti să realizeze aşa-numita *ştiinţă a naţiunii*, al cărei scop este să arate că viaţa

83. *Idem*, pp. 12, 45.
84. *Idem*, p. 12.
85. *Ibidem*.
86. *Idem*, pp. 56, 61, 65.

poporului nostru „e capabilă de puternice avânturi şi creaţie, că ea nu se aseamănă cu viaţa altor neamuri şi că este deci vrednică să fie păstrată şi înălţată pentru armonia şi desăvârşirea lumii” [87]. Iată cât de bine se evidenţiază ceea ce afirmam noi la începutul acestei lucrări, că Gusti alunecă pe o pantă periculoasă, confundând activitatea ştiinţifică, cercetarea sociologică propriu-zisă cu activitatea politică şi practică. El vorbeşte acum, după cum se vede, despre „armonia şi desăvârşirea lumii”, face aprecieri şi valorificări – şi aceasta tocmai când e vorba de monografie, care trebuie să fie o constatare rece şi obiectivă, o înlăturare a tuturor „idolilor” de care vorbea Bacon. Această „ştiinţă a naţiunii” va arăta că noi suntem „o adevărată ţară în care locuieşte un adevărat popor, pe care nimeni nu are dreptul a le lăsa la o parte şi a le desconsidera” [88]. Iar mai departe Gusti vorbeşte despre „ştiinţa satelor”, care, „înlăturând simplele intenţii, va cere şi postula pentru România o cultură şi o politică proprie geniului naţional” [89].

Ceea ce ne interesează însă acum pe noi, din punct de vedere ştiinţific, este dovedirea caracterului pur descriptiv al metodei monografice. De altminteri, Gusti vorbeşte chiar de „crearea unei sociologii filmate” [90], ceea ce arată clar, până la saţietate, că e vorba de o descriere pură, fără nici o explicaţie sociologică, un fel de fotografie, care desigur poate fi utilă sociologului, dar care nu poate transforma pe fotograf în sociolog. În al doilea rând, oricât de mult ne-ar entuziasma dorinţa de ridicare şi afirmare a poporului nostru, nu putem să nu ne impunem acea stare de suflet a naturalistului, care observă faptele dezbrăcat de orice element subiectiv şi afectiv atunci când este vorba de cercetarea pur ştiinţifică. Ştiinţa e ştiinţă şi politica e politică. Omul politic trebuie să utilizeze datele ştiinţei, dar omul de ştiinţă, în cercetările sale, chiar dacă are activitate şi pe teren politic, nu trebuie să le amestece una cu alta.

Gusti atribuie monografiei prea multe misiuni. El vorbeşte despre „ştiinţa naţiunii”, „ştiinţa satului”, ca şi cum ar exista o ştiinţă aparte a oraşelor, a atelierelor, a profesiunilor etc., or toate acestea sunt numai aspecte parţiale ale uneia şi aceleiaşi realităţi, care trebuie studiată de sociologie şi de ştiinţele sociale *cu interes ştiinţific*, fără altfel de preocupări şi tendinţe. Avem impresia că Gusti e mai mult un făuritor de planuri de reforme, fiind absorbit de aspectul politic şi utilitar şi lăsând pe al doilea plan problema ştiinţifică generală de natură sociologică. De altminteri, această impresie a noastră mai veche o găsim confirmată şi de alţi sociologi. Astfel, **L. v. Wiese**, constatând dezvoltarea cercetărilor monografice, după câteva informaţii pe care le-a avut referitoare la satele din ţara noastră, exprimă aceeaşi îndoială cu privire la caracterul ştiinţific al acestor cercetări, susţinând că ele se mărginesc a fi nişte date care servesc poate mai mult pentru reforma socială decât pentru ştiinţa sociologiei [91].

87. *Idem*, p. 73.
88. *Ibidem*.
89. *Ibidem*.
90. *Idem*, p. 68.
91. Leopold v. Wiese, *Der gegenwärtige internationale Entwicklungstand der Allgemeinen Soziologie*, publicat în *Reine und angewandte Soziologie. Festgabe für Ferdinand Tönnies*, Leipzig, 1936, p. 12.

Metoda statistică

Ancheta şi monografia bazate pe observaţii ordonate, metodice grupează faptele după criterii *calitative* în diferite categorii, privindu-le atât în forma lor actuală, cât şi în evoluţia lor. Dar fenomenele pot fi studiate şi trebuie studiate şi din alt punct de vedere, anume sub aspectul lor *cantitativ*. Aceasta se poate face prin *metoda statistică*, care de altminteri nu este ceva nou, întrucât cercetări statistice s-au făcut chiar şi în antichitate, când însă aveau un caracter mai mult utilitar şi imediat practic. Astfel, în Atena veche se făcea des numărătoarea populaţiei şi se ţineau registre de locuitori, înscrişi după fratria căreia aparţineau, după cum în Roma cenzorii făceau statistica populaţiei în scop fiscal şi politic. Dar chiar în timpurile noi, până în secolul XIX, se întocmeau ad-hoc tabele statistice administrative, urmărind fie *scopuri militare* (numărătoarea exactă a bărbaţilor care trebuiau să se prezinte la recrutare), fie *financiare* (calcularea numărului impozabililor), fie *demografice* (mişcarea populaţiei). În Anglia, **William Petty**, vrând să dovedească superioritatea bogăţiilor ţării sale faţă de Franţa prin cifre chiar, a întocmit statistica cunoscută sub numele de *aritmetică politică*.

Statistica pleacă de la principiul că societatea nu este numai o sumă de indivizi având diferite raporturi între ei, ci un tot întreg, care trăieşte şi se manifestă prin instituţiile sale. De aceea, ea se ocupă de *fenomenele de masă* ale societăţii omeneşti şi ale statului, de regularităţile şi legile ei [92]. Statistica este deci ştiinţa maselor sociale, ale căror fenomene le clasifică, le grupează şi chiar le apreciază, lăsând la o parte accidentele individuale şi căutând cauze generale şi constante ale fenomenelor de masă [93].

Metoda statistică este în primul rând *descriptivă*, deoarece ea înfăţişează cantitativ, prin numere, fenomenele care se petrec. E drept că ea poate avea şi un caracter *tipologic*, anume atunci când dintr-o masă de fapte alege numai ceea ce este reprezentativ şi tipic.

Dar observaţiile statistice nu se reduc numai la atât, ci pe baza lor se stabileşte un fel de *regularitate*, fie în constituirea unei mase, fie în apariţia unor anumite fenomene. Asupra acestei funcţii a metodei statistice a stăruit de la început statisticianul belgian **Quételet**, care a arătat că chiar ceea ce ne apare ca *accidental*, dacă este observat mai cu atenţie şi în mai multe cazuri, cu vremea aproape îşi pierde acest caracter. *Corpul social*, spunea el, are mişcări regulate, dependente de un anumit centru de gravitate al său. „Această idee de centru de gravitate l-a dus (pe Quételet) la concepţia omului mijlociu” [94], iar pe baza acestei noţiuni de „om mijlociu” şi-a întemeiat Quételet studiile sale de statistică morală. Statistica trebuie să înceapă prin detalii, pentru a se ridica apoi la regularităţi generale, ea trebuie să observe faptele care se petrec mereu în fiecare domeniu, căutând ce au ele comun, chiar atunci când par diferite. „Cu cât numărul indivizilor observaţi este mai mare, cu atât particularităţile individuale, fie fizice, fie morale, dispar şi lasă să predomine seria faptelor generale, în virtutea cărora societatea există şi se conservă”[95]. Pornind

---

92. Friedrich Zahn, *Statistik*, in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften,* IV Auflage, Bd. VII, p. 871.
93. Georg v. Mayr, *Statistik und Gesellschaftslehre*, Tübingen, 1914, p. 8.
94. E. Mahaim, *Pourquoi commémorer le Centenaire de la Physique sociale*?, in „Revue de l'Institut de Sociologie”, Bruxelles, 1935, nr. 2, pp. 524-525.
95. Armand Julin, *Hommage à Adolphe Quételet*, in „Revue de l'Institut de Sociologie”, 1935, nr. 3, p. 538.

de la astfel de observaţii de fapte, din care dispar încetul cu încetul deosebirile cele mai tranşante, se poate formula ideea *omului mijlociu*, pe care Quételet îl determină printr-o sumă de *constante* sau de *valori fixe*, cum ar fi talia, forţa, greutatea etc., căci orice om are anumite constante particulare, dependente de sex, de vârstă etc. „Reunind pe indivizii de aceeaşi vârstă, sex etc. şi luând media constantelor particulare, se obţin constante care se pot atribui unei fiinţe fictive, pe care o numesc omul mijlociu la acel popor” [96]. Prin urmare, omul mijlociu, deşi nu are o existenţă corporală, ci e un ideal şi un model, totuşi este o ficţiune bine întemeiată pe baza observărilor şi a constatărilor statistice. După acelaşi criteriu se poate studia orice fenomen social sau moral.

Prin metoda statistică se observă mai întâi fenomenele în număr cât mai mare posibil, căutându-se elementele lor constante, precum şi anumite caractere după care se poate face gruparea acestor fapte, iar rezultatul acestor observaţii se exprimă printr-un număr. Se vede deci că această metodă nu cercetează fenomenele în totul lor, ci le descompune pentru a le putea observa mai bine şi pentru a alcătui din ele un tablou, care, chiar dacă nu coincide în totul cu realitatea empirică, dă totuşi importante indicii pentru cunoaşterea ei [97]. În genere, statistica observă ceea ce apare cu un caracter de oarecare constanţă, dar aceasta nu o împiedică să studieze şi ceea ce este schimbător. Ba chiar tocmai prin ajutorul schimbărilor de acest fel se poate stabili ceea ce este constant, căci constanţa o găsim prin „cercetarea deviaţiilor de la o medie a unei perioade mai lungi, eventual prin calculul posibilităţilor” [98].

Dar metoda statistică nu este numai descriptivă şi analitică, ci ea vrea să stabilească şi regularităţi şi chiar raporturi cauzale. Observându-se constanţa, frecvenţa şi variaţia a două serii de fenomene care apar în acelaşi timp sau se succedă unul după altul, se pot trage concluzii chiar în ceea ce priveşte existenţa unei legături de cauzalitate între ele. Astfel, de pildă, se caută relaţia dintre căsătorie şi şomaj dintr-o ţară oarecare şi se notează pe de o parte numărul căsătoriilor din fiecare an, iar pe de alta numărul zilelor de şomaj la populaţia muncitoare. Se observă, de pildă, că în acei ani în care sporeşte şomajul, scade numărul căsătoriilor şi invers. De aici se deduce uşor legătura de proporţionalitate dintre creşterea şomajului şi micşorarea numărului căsătoriilor [99]. De altminteri, **Zizek** face deosebire între *observaţia statistică* şi *inducţia statistică*, susţinând că prima constă numai din enumerarea cazurilor particulare care compun o masă statistică şi din accentuarea unui anumit caracter dominant, pe când secunda din existenţa unui aceluiaşi caracter la mai mulţi indivizi de acelaşi fel conchide că acel caracter există la speţa întreagă [100]. Desigur că în stabilirea unor astfel de regularităţi sau de raporturi cauzale trebuie să se ţină seama de faptul că, în afară de anumite cauze generale, intervin şi alţi factori speciali şi foarte variabili. De aceea se impune multă prudenţă în formularea concluziilor ultime cu privire la legătura de cauzalitate dintre două fenomene de masă statistică. Inducţia statistică trebuie utilizată deci cu multă circumspecţie.

Numărul, prin care metoda statistică exprimă fenomenele cercetate, este ceva rigid, dar întrebuinţat în diferite combinaţii el îşi pierde ceva din această rigiditate şi permite nu numai constatări, ci chiar şi aprecieri. De pildă, pe baza statisticii ştiuto-

96. A. Quételet, *Du système social et des lois qui le régissent*, pp. 13-16.
97. Franz Zizek, *Fünf Hauptprobleme der statistichen Methodenlehre*, München und Leipzig, 1922, p. 6.
98. Franz Zizek, *Soziologie und Statistik*, 1912. A se vedea şi *Grundriss der Statistik*, 2 Aufl., München und Leipzig, 1923.
99. Lucien March, *Les Principes de la méthode statistique*, Paris, 1930.
100. F. Zizek, *Soziologie und Statistik*.

rilor de carte de diferite vârste şi sexe, făcute la anumite intervale, se poate aprecia progresul sau regresul cultural al unei ţări, datorită simplei comparări a cifrelor.

Metoda statistică este necesară sociologiei pentru cercetarea realităţii sociale, deşi nu întotdeauna statistica spune prea mult, căci ea suferă de un defect capital, anume nu înfăţişează decât partea exterioară, obiectivă şi materială a fenomenelor şi nicidecum spiritul lor şi necesitatea teleologică care le determină. Ea nu arată interiorul psihic al acţiunilor sociale. Tarde, vorbind despre statistică şi arheologie, scoate în relief tocmai acest inconvenient al lor. Statistica, zice Tarde, constată, de pildă, că numărul anual al intrărilor în biserică e cam acelaşi, dar ea nu poate demonstra în nici un chip dacă şi numărul credincioşilor este exact acelaşi, nu-şi poate da seama dacă credinţa a crescut sau a scăzut. După Tarde, statistica nu face altceva decât să cerceteze dezvoltarea procesului de imitaţie, de răspândire în masă a unei acţiuni. De aici deduce sociologul francez necesitatea unei statistici morale, psihologice, care să arate ideile, credinţele şi dorinţele indivizilor şi apoi să cerceteze puterea de imitaţie a lor în masă [101]. Dar aceasta este o dorinţă cu un caracter oarecum utopic.

Pe baza statisticii au crezut unii că s-ar putea măsura şi pune în formule precise, matematice, viaţa socială a popoarelor în întregimea ei, întemeindu-se chiar o nouă disciplină ştiinţifică, aşa-numita *sociometrie*. Încă din anul 1887, **Neumann Spallart** a vorbit la un congres de la Roma despre sociometrie, pe care a prezentat-o ca ştiinţa măsurătorii stării sociale a popoarelor [102], ca mijlocul de calculare a gradului de solidaritate socială şi a dinamismului vieţii societăţii. Dar chiar reprezentanţii acestei concepţii recunosc că o astfel de metodă nu se aplică cu succes decât fenomenelor materiale şi economice care stau la baza societăţii, căci nu se pot măsura şi calcula prin cifre decât întinderea culturilor agricole, evoluţia capitalurilor, a industriei, înmulţirea mijloacelor de schimb şi transport, dezvoltarea comerţului interior şi exterior, bugetele, forţa de producţie şi de consum etc. [103]. Ca atare, nu trebuie exagerată importanţa metodei statistice şi a aplicaţiilor sale, care sunt utile sociologului, dar care sunt numai mijloace auxiliare, care trebuie completate cu altfel de cercetări. Metoda statistică, neputând prinde interiorul realităţii sociale, spiritul din ea, nu ne poate da decât o idee oarecare despre frecvenţa manifestărilor acelui spirit interior şi, mai ales, nu ne poate arăta decât ceea ce s-a întâmplat, fără a ne putea orienta sigur asupra modului de manifestare în viitor. Negreşit, se pot face deducţii pornind şi de la forma exterioară de manifestare a fenomenelor sociale şi putem stabili şi oarecare regularităţi, fără însă ca prin aceasta să vedem în statistică un mijloc cu putere absolută de explicare a societăţii.

Metoda comparaţiei

În lumea fenomenelor fizice, naturale, se pot stabili legături cauzale cu mai multă înlesnire decât în domeniul spiritual, pentru că cercetătorul, cunoscând condiţiile necesare pentru producerea unui fenomen fizic, poate interveni direct, fie pentru a modifica aceste condiţii, fie pentru a le combina în alt mod, observând toate schimbările pe care le suferă fenomenul însuşi. Experienţa este baza tuturor ipotezelor şi

101. G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris, ed. 5, 1906.
102. A. Chirac, *Introduction à la Sociometrie*, 1905, p. 2.
103. *Idem*, p. 19.

a legilor pe care le formulează naturalistul. Ea îi garantează adevărul şi pe baza ei poate face dânsul prevederi pentru viitor. Omul de ştiinţă exactă are deci întotdeauna posibilitatea de a controla observaţiile făcute prin provocarea de mai multe ori şi în chipuri variate a fenomenului pe care vrea să-l studieze.

În domeniul sociologiei însă este foarte greu să se vorbească despre experienţă, căci în societate nu se pot separa şi nici modifica după voie elementele fenomenelor şi nici cursul lor nu poate fi întrerupt de intervenţia omului, oricât de mult ar dori-o cercetătorul. S-au încercat, ce e drept, experienţe parţiale şi reduse în diferite domenii de activitate socială, dar rezultatele lor au fost sau nesatisfăcătoare, sau neconcludente. Nu de mult s-a început o vastă experienţă socială în Rusia, unde, în vederea realizării comunismului, s-a purces la o fundamentală reconstruire a statului. Dar orice experienţă trebuie să ducă la rezultatul pe care de la început şi l-a fixat cercetătorul şi el trebuie să aibă putinţa de a modifica, după planul său voit şi conştient, condiţiile de experimentare, pentru a vedea dacă ipoteza pe care şi-a formulat-o el este verificată, confirmată sau infirmată de fapte. Or, în această imensă experienţă comunistă, se poate constata că, începând din anul 1917 şi până astăzi, s-a trecut de la comunismul integral la politica NEP-ului şi de la aceasta la planurile cincinale din ultimii ani. Ceea ce dovedeşte că nu viaţa socială s-a supus dorinţelor bolşevice, ci planurile lor s-au modificat după necesităţile de dezvoltare ale realităţii sociale.

În viaţa societăţilor avem de-a face cu fenomene multiple şi complexe, cu o sumedenie de factori a căror manifestare nu poate fi calculată şi nici împiedicată sau modificată după voinţa noastră. Ceea ce spune **F. Simiand** despre viaţa economică poate fi generalizat pentru societate în totalitatea ei. „Activitatea şi pasivitatea economică a omului, zice el, provin în orice moment din întâlnirea, din opoziţia sau combinaţia mai multor factori. Acţiunile şi pasiunile diferă şi se schimbă după societăţi, după epoci, după medii, după clase şi după grupe sociale” [104].

Experienţa făcută într-o ţară oarecare, chiar dacă reuşeşte acolo, este foarte probabil să nu poată fi repetată în altă parte, să nu reuşească, tocmai pentru că între diferitele popoare sunt deosebiri de condiţii de viaţă, de mentalitate, de cultură etc. Încât nu se poate vorbi despre o generalizare a rezultatelor experienţei care s-a făcut într-un anumit loc. Iată pentru ce nu este bine să se imite concepţii şi doctrine străine, care pot fi potrivite în ţara lor de origine, unde pot da rezultate bune, dar când sunt transplantate în alte părţi, ele pot deveni chiar primejdioase.

În afară de aceasta, nu trebuie să uităm că experienţele sociale costă foarte mult popoarele şi naţiunile care le fac şi nu e vorba numai de pagube materiale, ci şi de capitalul lor cultural şi biologic – de aceea nimeni nu poate încerca, fără grave sancţiuni, astfel de experienţe în mare. Dacă experienţa, în sensul celei fizice, nu este posibilă în viaţa socială, sociologul are totuşi la îndemână un alt procedeu, un fel de *experiment indirect*, cum îi zice Durkheim, anume *metoda comparaţiei*. Este şi aceasta un fel de experimentare, pentru că noi prin comparaţie observăm şi punem faţă în faţă cazurile în care două fenomene sau două serii de fenomene sunt simultan prezente sau în acelaşi timp absente şi din aceasta putem trage concluzii asupra legăturii dintre ele. De exemplu, **F. Lassale** a observat că, ori de câte ori pe piaţa muncii există braţe numeroase de muncă neîntrebuinţate, salariul muncitorilor scade şi, invers, ori de câte ori din cauza intensificării producţiei se simte nevoia de mai multă mână de lucru, salariul creşte. Aceste observaţii, repetate de mai multe ori şi controlate, i-au dat putinţa de a formula *legea de aramă*. **Sumner-Maine** a arătat,

---

104. François Simiand, *La méthode positive en science économique*, Paris, 1912, p. 35.

pe baza aceleiaşi metode, că aceleaşi probleme se pun acum în India şi Afganistan, cum se puneau în Europa în timpul Evului mediu. Iar **Lewis Morgan** şi **Mc. Lennan**, cercetând viaţa pieilor roşii din epoca de piatră, apoi clanurile din Australia, au găsit că deşi australienii sunt acum în epoca paleolitică, deci în stare de primitivitate propriu-zisă, iar pieile roşii şi polinezienii în epoca neolitică, având ca ocupaţie agricultura, totuşi din compararea instituţiilor populaţiilor respective rezultă că australienii au acum cam aceeaşi mentalitate pe care au avut-o şi polinezienii şi pieile roşii când erau în epoca paleolitică.

Arheologia şi filologia sunt, din acest punct de vedere, foarte preţioase ajutoare ale sociologiei, căci prin materialul furnizat de ele se pot face rodnice comparaţii între diferite tipuri de societăţi şi între variate epoci. **A. Loria** deosebeşte două forme sau două feluri de comparaţie, şi anume: *comparaţia analogică* şi *comparaţia antitetică*. Prima se bazează pe scoaterea în relief şi compararea mai ales a asemănărilor, pe când secunda pe accentuarea diferenţelor şi opoziţiilor dintre fenomene. Prin comparaţia analogică s-a putut constata înrudirea dintre limbi foarte deosebite între ele şi cu rădăcini total diferite. De pildă, s-a observat, pe calea unei astfel de comparaţii, analogia constituţională care există între dialectele indigenilor din America de Nord şi limbile turanice. Ba chiar s-a mers atât de departe, încât pe baza asemănărilor etnografice dintre indigenii din America şi populaţiile primitive din Asia, unii au afirmat că America ar fi fost colonizată mai întâi de triburi asiatice [105].

Comparaţia antitetică se întemeiază tocmai pe constatarea prezenţei unei instituţii la anumite popoare şi pe lipsa ei la altele sau pe existenţa ei în alte forme, de unde se poate deduce care anume fenomene şi elemente sunt instituţii fundamentale şi care nu. Dacă noi ajungem prin comparaţie să constatăm că un fenomen oarecare sau o instituţie apare în mod constant la mai multe popoare diferite în timp şi spaţiu, putem conchide atunci că ne găsim în faţa unui fenomen general, a unui element integrant al societăţii. Numai pe această cale s-a putut stabili că cea mai primitivă formă de religie este *totemismul* şi tot prin intermediul comparaţiei s-a putut studia *potlatchul* ca fenomen economic, juridic, politic şi religios [106].

Unii sociologi au încercat să dea mai multe direcţii şi mai multe forme metodei comparative, fără a putea însă adăuga nimic în plus la cele două feluri deosebite de A. Loria şi care epuizează toate formele de comparare a fenomenelor [107].

---

105. A. Loria, *La comparazione sociologica*, in „Rivista italiana di Sociologia”, 1915.
106. *Potlatchul* este o instituţie complexă de natură economică, dar cuprinzând în acelaşi timp elemente religioase, juridice şi politice. El constă dintr-un schimb de bunuri între clanuri înrudite sau între prieteni. În America de Nord, la clanurile *nutka* şi *kwakiutl* există câte o casă de adunare a clanului, un fel de club al bărbaţilor, numit *potlatch*. E o casă de ceremonii religioase secrete, dar şi un loc de primire a rudelor sau a prietenilor străini de clan. În această casă, grupele totemice înrudite îşi dau daruri una alteia. După numele casei se denumeşte fenomenul întreg care se petrece acolo. În special se dau ca dar alimente, cu ceremonial religios. Cel care a primit un dar trebuie să dea înapoi un altul şi mai mare, căci altminteri el rămâne cu prestigiul scăzut şi devine subordonat forţei magice a celui ce l-a învins prin dar, fiind supus acelui *hau* suprafiresc existent în donator. Este deci o întrecere între oameni, fiecare tinzând să nu rămână biruit prin darurile primite. Davy vede în acest fenomen nu numai ceva de natură religioasă, o adunare şi o ceremonie pentru manifestarea rudeniei şi a prieteniei, ci chiar *originea obligaţiei contractuale*, deoarece acela care a primit un dar este obligat să dea un *contra-dar* (a se vedea lucrarea lui *La foi jurée*). În acelaşi timp însă *potlatchul* e şi un *fenomen economic*, pentru că aceste *daruri-contradaruri* constau din lucruri utile de care au nevoie participanţii. În sfârşit, *potlatchul* are şi un *aspect politic*, întrucât cel care a rămas învingător dobândeşte autoritate, e ascultat ca un fel de şef.
107. Alessandro Groppali, *Elementi di Sociologia*, Genova, 1905, vorbeşte despre o *metodă comparativă simplă*, care ar aduna şi compara faptele similare, apoi despre *comparaţia istorică*, despre

Tot ca o formă de comparaţie considerăm noi şi aşa-numita *metodă fazeologică*, prin ajutorul căreia **F. Müller-Lyer** crede nu numai că se poate introduce ordine şi sistem în cercetările sociologice, dar că se pot face şi prevederi pentru viitor [108]. În ce constă această metodă ?

Toată istoria culturii omeneşti se reduce la un şir de faze care se succedă una după alta, fiecare cu înfăţişarea sa proprie. Dacă apropiem aceste faze una de alta şi le comparăm laolaltă, constatăm existenţa unei aceleiaşi linii de evoluţie în toate, *o anumită direcţie*. Procedura pe care o recomandă **Müller-Lyer** este de a descompune întregul domeniu al culturii în diferitele sale părţi componente : economie, familie, stat, drept, artă etc. şi în fiecare dintre acestea să se urmărească linia directivă de evoluţie. După aceea, să se compare o fază cu cea imediat următoare, pentru a se găsi astfel liniile directive ale progresului culturii în genere.

Diferitele faze şi linii directive au însă între ele relaţii de *interdependenţă funcţională*, căci arta, de exemplu, depinde de dezvoltarea economică, de starea ştiinţei şi a tehnicii etc. Şi tot aşa familia, care este în funcţie de organizarea dreptului, de viaţa economică etc. Prin compararea acestor linii directive ale diferitelor faze crede Müller-Lyer că se por stabili adevărate legi de evoluţie pentru societate.

În fond, Müller-Lyer nu aduce nimic nou şi nici nu poate fi vorba, în cazul de faţă, de o metodă originală, întrucât metoda aşa-zis fazeologică e tot o formă de comparaţie, numai cât ea merge de la fenomene la epoci istorice – ceea ce constituie numai un amănunt cuprins deja în ideea de comparaţie, căci se înţelege de la sine că sociologul, întrebuinţând comparaţia analogică sau antitetică, nu se va opri numai la studierea comparativă a două fenomene sau a două instituţii limitate, ci le va cerceta pe acestea la diferite societăţi şi în perioade deosebite de evoluţie.

*

* *

Toate metodele arătate mai înainte servesc sociologiei pentru cercetarea realităţii sociale şi se completează una pe alta, fiecare umplând o lacună a celeilalte. Căci dacă statistica urmăreşte aspectul exterior, cantitativ, numeric al fenomenelor sociale, metoda psihologică şi „înţelegerea” pătrund înlăuntrul lor şi caută esenţa lor interioară, elementul spiritual care le determină. În toate se pretinde însă omului de ştiinţă o atitudine obiectivă şi necesitatea de a face abstracţie de subiectivitatea sa, de preferinţele, prejudecăţile şi chiar de idealurile sale sociale şi politice, pentru că ştiinţa, deşi are aplicaţii utile, deşi a izvorât din necesităţi practice, din nevoia de apărare a omului şi din tendinţa de cucerire a puterilor naturii, deşi descoperirile ei alină suferinţe omeneşti, totuşi ea nu este decât o preocupare teoretică de fenomene şi, mai ales, o formulare necontenită de probleme noi. De aceea şi sociologul trebuie să urmărească acest lucru, şi nu scopuri de politică socială, acestea fiind altceva decât sociologie.

Pentru a încheia acest capitol trebuie să mai adaug încă un lucru. S-a afirmat, sub influenţa lui Aug. Comte, că „din cauza solidarităţii intime şi continue a fenome-

---

cea *etnografică*, al cărei material îl dau societăţile inferioare, despre *metoda colonială* şi, în sfârşit, despre ceea ce numeşte el *metode delle sopravivenze*, adică cercetarea miturilor, ceremoniilor, obiceiurilor rămase azi din trecutul cel mai depărtat şi care nu mai corespund mentalităţii de acum.

108. F. Müller-Lyer, *Die phaseologische Methode in der Soziologie*, in „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie”, 1912 ; apoi : *Phasen der Liebe*, München, 1923, II Teil, *Die Methoden der Phasen und der Richtungslinien* ; *Sinn des Lebens*, München, 1923, cap. 22.

nelor, şi în sociologie, ca şi în biologie, cunoştinţele analitice n-au nici o semnificaţie precisă prin ele însele, dacă nu sunt raportate şi coordonate cu cunoştinţa sintetică finală, care singură explică realitatea. Deci, în sociologie, nu mai puţin ca în biologie, spiritul de ansamblu trebuie să predomine asupra celui de detaliu" [109]. Desigur, aşa este, dar de aici nu se poate trage concluzia metodologică că fenomenele sociale trebuie considerate în bloc, în orice moment pentru a se prinde ansamblul lor, adică nu se poate spune că sociologia exclude analiza metodică, cercetarea elementelor unui fenomen social sau a momentelor care compun viaţa unei societăţi.

Metoda sociologică integralistă, despre care am vorbit la începutul acestui capitol, trebuie într-adevăr să domine – fiecare fenomen social trebuind să fie privit prin prisma totului social, în raport cu întregul, care îi dă forma sa specială prin funcţiunea pe care o exercită în el şi prin influenţele pe care le are asupra lui. Fenomenele sociale pot fi însă cercetate şi altfel, căci fiecare specialist poate studia fenomenul sau grupa de fenomene respective aparte, în constituţia şi legile lor speciale, privindu-le independent de viaţa socială în întregimea ei. Dar atunci el nu face sociologie, ci reprezintă numai o ştiinţă socială particulară, servind sociologiei rezultatele cercetărilor sale.

109. Eugenio Rignano, *La Sociologie. Ses méthodes et ses lois,* in „Revue de l'Institut de Sociologie", 1928, pp. 521-522.

PARTEA A II-A

CAPITOLUL I

Ce este societatea: natura şi esenţa ei

Din analiza diferitelor teorii asupra sociologiei ca ştiinţă, pe care am făcut-o în prima parte a acestei lucrări, se poate vedea lesne ce mare diversitate de concepţii există asupra societăţii, care constituie însuşi obiectul sociologiei. Este societatea ceva real sau e produsul unui proces de abstractizare? Apare ea ca o realitate de sine stătătoare, mai presus de indivizi, sau se rezolvă într-o sumedenie de elemente individuale? Iată câteva întrebări, care, desigur, nu reprezintă decât o mică parte din problemele care se pot pune şi care, adăugate diverselor moduri de a înţelege mecanismul vieţii sociale, arată greutatea determinării conceptului de *societate*.

Din chiar întrebuinţarea curentă a acestui cuvânt se vede o varietate de concepţii. Astfel, foarte adesea se zice despre cineva al cărui fel de a se purta lasă de dorit că nu este „om de societate", înţelegându-se prin aceasta că nu ştie să se poarte într-o adunare de oaspeţi sau într-un salon. În limba germană veche, *sal* însemna spaţiu, iar *selida* locuinţă, de unde s-a dedus definiţia verbală a societăţii, ca o totalitate de oameni trăind pe aceeaşi unitate de spaţiu [1]. În al doilea rând, cuvântul societate apare des în viaţa economică şi juridică în sensul de „contract de tovărăşie", de cooperare într-o întreprindere oarecare, având caracter comercial. Filosofii vorbesc de multe ori despre societatea omenească, înţelegând prin aceasta „omenirea în genere". Dacă cuvântul societate se întrebuinţează într-atâtea sensuri deosebite unul de altul, este absolut necesar să lămurim această problemă, arătând ce este societatea şi ce trebuie să înţelegem prin ea.

Sunt unii sociologi care, observând desfăşurarea armonică şi regulată a vieţii sociale, al cărei mod de funcţionare seamănă cu un adevărat organism, au asimilat societatea cu un organism, ba chiar au stabilit o identitate între aceste două noţiuni. Aceasta este *concepţia organicismului social*. Alţii şi-au dat seama că nici o adunare de oameni nu poate funcţiona normal şi nu poate dura fără anumite legi care să stabilească ordine şi siguranţă şi, de aceea, au formulat o *concepţie juridică a societăţii*. Dar dacă regula este necesară pentru raporturile dintre oameni, nu e mai puţin adevărat că ceea ce mână pe oameni unul către altul şi-i îndeamnă să se asocieze laolaltă sunt trebuinţele şi interesele lor. De aici s-a tras concluzia că existenţa societăţii depinde de fenomenul economic, iar transformările acestuia atrag după sine schimbările din societate. Şi astfel a luat naştere *teoria economică a societăţii*. În sfârşit, cei mai mulţi sociologi au recunoscut că nu orice agregare de indivizi poate fi numită societate, că este nevoie de ceva mai mult, de anumite legături spirituale, de o conştiinţă comună pentru a se naşte o societate propriu-zisă. Aceştia sunt reprezentanţii *teoriei psihologice a societăţii*.

Noi vom analiza concepţiile cele mai importante în trăsăturile lor fundamentale, arătând ceea ce e real şi just, precum şi ceea ce e fals în ele, pentru a ne opri în sfârşit la concepţia care credem noi că explică într-adevăr societatea.

---

1. Th. Geiger, *Gesellschaft*, in *Handwörterbuch der Soziologie*.

Teoria organicismului

În capitolul II al acestei lucrări, expunând concepţia mecanicistă a sociologiei, am arătat baza filosofică a sistemului spencerian, şi anume afirmarea legii conservării forţei, care ar predomina nu numai evoluţia mecanică şi organică, ci şi cea supraorganică-socială. Orice fenomen este, după această concepţie, dezvoltarea şi manifestarea forţei după anumite legi ale mişcării, care se pot calcula. Şi întrucât viaţa socială constă dintr-o serie de fenomene, ele vor trebui să fie supuse legilor mecanice ale cosmosului. De aceea, pentru Spencer, evoluţia socială se îndeplineşte conform legilor mecanice de integrare şi diferenţiere. Spencer a văzut însă că fenomenele sociale se prezintă şi sub formă de *acţiuni* făcute de oameni şi atunci pe aceştia i-a considerat numai ca nişte fiinţe vii, asemenea celorlalte fiinţe, supuşi deci aceloraşi legi care cârmuiesc viaţa în genere. În modul acesta a trecut el de la mecanicismul filosofic universal la biologismul social. Cu toate acestea, societatea, care cuprinde în sânul său oameni, fiinţe vii, supuse legilor biologice, nu apare ca un fel de organism biologic şi nu urmează aceleaşi reguli. Între *social, mecanic* şi *organic* sunt deosebiri care nu pot fi neglijate şi peste care nu se poate trece atât de uşor.

În mod istoric privite, conceptele de „mecanic” şi „organic” au evoluat din antichitate şi până astăzi, schimbându-şi chiar sensul lor iniţial. **Aristotel**, care s-a ocupat cel dintâi de noţiunea de mecanic, i-a dat sensul de „tehnică de producţie”, întrebuinţând-o în special în legătură cu ideea de materie şi cu transformările ei. Mai târziu noţiunea aceasta s-a aplicat şi în viaţa psihică, înţelegându-se prin „mecanic” succesiunea necesară a fenomenelor, în conformitate cu legea cauzalităţii naturale. Tot aşa, în ceea ce priveşte cel de-al doilea termen, „organic”, Aristotel l-a întrebuinţat cu sensul de „instrumental”[2]. Kant însă a arătat precis deosebirile dintre „organic” şi „mecanic”, susţinând că, pe când într-un organism părţile sau elementele componente sunt posibile numai prin raportarea lor la întreg, într-un angrenaj mecanic acestea au existenţă de sine stătătoare. Cu alte cuvinte, „organismul” este un tot unitar, care funcţionează în ansamblul lui, organele neavând o existenţă şi o funcţiune izolată, ci fiind numai părţi din unitatea totală. Inima, ca şi plămânii funcţionează ca organe speciale numai în corpul viu, căci separate din acest ansamblu ele încetează de a mai fi ceea ce sunt. Deci funcţionarea lor depinde de viaţa corpului întreg. La o maşină însă părţile sale componente au fiecare existenţa lor proprie, iar funcţionarea maşinii şi existenţa ei înseşi atârnă de aceste părţi, care pot avea formă şi viaţă chiar izolate. În al doilea rând, orice organism este indivizibil, între părţile sale fiind o legătură de indestructibilă solidaritate. Şi, în sfârşit, organismul se poate reproduce, ceea ce nu este cazul pentru nici o construcţie mecanică.

Teoria organicistă asupra naturii societăţii, care porneşte de la asemănările şi deosebirile dintre mecanic şi organic, se poate spune că îşi are începuturile chiar din antichitate, şi anume în gândirea lui **Platon**, care a afirmat că societatea poate fi considerată ca un om imens, de foarte mari dimensiuni, iar organele prin care ea îşi exercită funcţiunile sale ar corespunde, bineînţeles în stil mare, organelor corpului individual. Ceea ce la Platon a fost o comparaţie sau o metaforă, iar mai târziu la Aristotel o simplă analogie, a devenit în epoca modernă ceva mai mult. Astfel,

2. R. Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, trad. H. Buriot şi G.H. Luquet, Paris, 1911.

Spencer stabileşte un *paralelism între organism şi societate*, iar **P. Lilienfeld** susţine existenţa nu numai a asemănării dintre cele două realităţi, ci a unui veritabil *raport de identitate*, societatea fiind considerată chiar ca un corp viu. Organicismul antic avea un caracter *antropologic*, pe când cel modern mai mult un caracter *zoologic* [3], căci vechii gânditori comparau societatea cu omul, pe când cei noi o compară cu un organism zoologic oarecare. Anticii atribuiau societăţii, ca şi individului, însuşiri psihice şi explicau diviziunea funcţiunilor sociale prin facultăţile sufleteşti şi prin anumite virtuţi pe care le puneau la baza acestor funcţiuni. Astfel, clasa conducătorilor avea, pentru dânşii, virtutea înţelepciunii, cea a militarilor era înzestrată cu curaj, iar a producătorilor poseda virtutea cumpătării. Prin urmare, organiciştii antici se aşezau cu totul pe alt teren decât cei moderni.

Teoria organicismului din timpurile noi a fost mult ajutată de descoperirile biologice care s-au făcut în epoca modernă şi, în special, de descoperirea celulei şi a diviziunii muncii fiziologice. **Schleiden** şi **Th. Schwann** susţin că atât organismele vegetale, cât şi cele animale constau din celule. De asemenea, se formulează concepţia că elementele omogene din corp, prin o diviziune a muncii îndeplinind funcţiuni diferite, dobândesc un aspect morfologic deosebit. Toate aceste cercetări şi descoperiri nu rămân fără aplicaţie şi fără influenţă în domeniul vieţii sociale. Herbert Spencer scrie în anul 1860 lucrarea sa *The social organisme*, iar la 1877 publică *Principles of Sociology,* în care expune temeiurile concepţiei sale organiciste, stabilind între societate şi organism mai multe asemănări şi deosebiri.

În primul rând, societatea constă din elemente asemenea celor care compun un organism, întrucât individul, pe care Spencer îl consideră ca elementul ultim al societăţii, corespunde celulei organice. Trebuie să menţionăm însă că în această chestiune Spencer are o atitudine oscilantă, deoarece uneori el vorbeşte despre individ ca celulă socială, iar alteori consideră hoarda sau chiar familia ca elementul fundamental al societăţii, corespunzător celulei sociale. O a doua asemănare se referă la modul de creştere al societăţii şi al organismului. Adică organismul creşte prin adăugire de celule, prin înmulţirea lor, precum societatea creşte prin unirea de grupe sociale laolaltă. Astfel, hoardele se unesc, formând triburi, iar acestea se contopesc într-o unitate mai mare, care este naţiunea. Şi după cum într-un organism, o dată cu înmulţirea celulelor, are loc un proces de diviziune a funcţiunilor organice între ele, tot aşa creşterea societăţii e întovărăşită de o complicare a structurii sale şi de o diferenţiere a funcţiunilor organelor sociale. În societăţile primitive, de exemplu, nu există diferenţă de funcţiuni între indivizi ; de îndată ce hoarda creşte însă se formează organe de conducere, de producţie şi de distribuţie, asemenea sistemelor de relaţie, de nutriţie şi de circulaţie din organism.

A treia asemănare pe care o stabileşte Spencer este referitoare la structură, la diferitele elemente care o compun şi la modul lor de funcţionare. După cum orice organism are o pătură externă de celule, ectodermul, care apără organismul, o alta, endodermul, care prelucrează materialul primit din exterior pentru asimilaţie şi o a treia, mezodermul, sistemul de relaţie, tot aşa şi în societatea omenească corespunzător ectodermului există clasa militarilor, precum corespunzătoare celorlalte pături sunt clasa producătorilor şi a conducătorilor. În al patrulea rând, după cum organismul e compus din celule, care se reproduc şi care pot muri, fără ca el să moară o dată cu ele, tot aşa şi societatea constă din indivizi, care dispar rând pe rând şi totuşi ea continuă să trăiască mai departe.

3. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Bd. VII, *Die Gesellschaft*, Leipzig, 1917.

Paralelismul pe care îl stabileşte Spencer între societate şi organism nu se opreşte însă numai la constatarea asemănărilor dintre ele, căci el nu poate să nu observe şi deosebirile care există între aceste două noţiuni. De aceea, el remarcă în special două deosebiri dintre cele mai importante şi care atrag mai cu seamă atenţia, anume : celulele unui organism sunt legate între ele, formând un ţesut continuu, pe când elementele componente ale unei societăţi nu au între ele o legătură indivizibilă în spaţiu, aşa că societatea nu poate apărea ca un tot continuu. Elementele de continuitate, pe care le scoate în relief şi el accentuează Spencer, limba şi comerţul, care înving distanţele spaţiale, nu pot micşora această deosebire dintre societate şi organism. O a doua deosebire esenţială constă din faptul că la fiinţele vii există o conştiinţă concentrată într-un organ, legată de un sensorium cerebral, pe când în societate lipseşte un astfel de organ comun şi unitar care să servească conştiinţei sociale.

Societatea este deci, după Spencer, un organism care creşte şi ale cărui părţi se diferenţiază prin forma şi funcţiunea lor, încât întotdeauna diferenţierea structurii societăţii e urmată de o diferenţiere a funcţiunilor sociale. Diferitele funcţiuni ale societăţii sunt exercitate de variate sisteme de organe, ca : sistemul de susţinere (de alimentare), cel de distribuţie şi cel regulator. Legea de evoluţie socială este aceeaşi care explică transformările organice şi cosmice, adică trecerea de la omogen la eterogen.

În afară de Herbert Spencer, alt reprezentant al organicismului este **A. Schäffle**, care face o amănunţită paralelă între modul de dezvoltare al unui organism şi acela al unei societăţi, cercetând şi dânsul structura societăţii o dată cu diferitele ei funcţiuni [4]. În deosebire de Spencer însă, care privea funcţiunile în mod structural, Schäffle le studiază în mod dinamic, în exerciţiul lor [5]. Elementul societăţii îl constituie individul, care este asemănat şi de acest sociolog cu celula organică, întocmai ca şi de Spencer. Diferitele grupuri sociale, cum sunt clasele, partidele, naţionalităţile etc., formează structura societăţii. Corpul social însă nu se bazează numai pe materie şi forţe anorganice, ci el prezintă şi anumite fenomene speciale, de natură spirituală. De aceea, societatea are, pe lângă organele asemănătoare acelora pe care le au organismele biologice, cum sunt organele de producţie, distribuţie şi conducere, şi unele organe speciale de altă natură, cum sunt : şcoala, biserica, teatrul etc., care îndeplinesc funcţiuni de natură spirituală. Funcţiunile sociale cele mai importante sunt cele de schimb, de conservare şi regenerare a elementelor personale ale societăţii, precum şi procesele spirituale ale ei.

Trebuie să constatăm că, deşi Schäffle stabileşte asemănări între societate şi organism, totuşi el recunoaşte şi accentuează influenţa spiritului în viaţa societăţii. El afirmă chiar existenţa unei conştiinţe sociale, care, cu toate că se bazează pe conştiinţele indivizilor, aparţine totuşi societăţii ca întreg, fiind o coordonare şi o sinteză a lor.

Dintre sociologii mai noi, trebuie să cităm de asemenea pe **René Worms**, care a început prin a reprezenta organicismul, pentru a-l părăsi mai târziu şi a ajunge la o altă concepţie. În discursul pe care l-a ţinut în calitate de secretar general la deschiderea celui de-al 3-lea Congres internaţional de sociologie din anul 1897, Worms a afirmat că societatea constă din fiinţe vii şi, în consecinţă, viaţa şi constituţia lor influenţează direct şi în mod hotărâtor asupra societăţii. Fiind un corp viu, societatea este supusă legilor fiinţelor organizate. „Ca ele ea se naşte, trăieşte şi moare, ca ele ea poate fi obiectul unei anatomii, al unei fiziologii, al unei taxonomii, al unei

4. A. Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, 4 Bde, 1878, precum şi *Abriss der Soziologie*, 1906.
5. Albion W. Small, *General Sociology*, Chicago, 1905.

terapeutici şi al unei igiene speciale"[6]. Prin urmare, concepţia organicistă a lui Worms pleacă de la ideea că actele şi fenomenele sociale îşi au baza lor în viaţa biologică. Societatea constă din indivizi uniţi laolaltă, întocmai după cum organismul constă din celule, iar gruparea acestor celule sociale se face după aceleaşi principii ca şi aceea a celulelor corpului[7]. Celulele sociale sunt grupate în : 1) *unităţi embriologice*, dacă ele au o origine comună, 2) *unităţi topografice*, formate prin unirea mai multor familii vecine, pentru a se ajuta reciproc în lupta vieţii, 3) *unităţi fiziologice*, alcătuite din celule diferite prin originea lor, având fiecare o activitate specială, dar realizând toate acelaşi scop final, şi 4) *unităţi homoplastice*, formate din celule asemenea şi cu funcţiuni asemenea, care se grupează laolaltă, alcătuind un tot omogen.

Prin structura şi funcţiunile sale, societatea este analoagă cu organismul, căci ea are *o funcţiune a nutriţiei* (fenomenele economice, producţia, repartiţia, consumul), *o funcţiune de reproducere*, care se exercită fie sub *forma sexuată*, când fuzionează două sau mai multe grupe etnice, fie *sub forma colonizării*, şi, în sfârşit, o *funcţiune de relaţie* (fenomene intelectuale, religioase şi morale). Şi după cum organismul supravieţuieşte celulelor individuale care mor, tot aşa societatea supravieţuieşte generaţiilor de indivizi care se succedă una după alta. Analogia dintre societate şi organism se vede nu numai din funcţionarea normală a ei, ci şi din tulburările patologice care apar în societate. Într-adevăr, în viaţa unei societăţi pot fi *tulburări trofice*, adică de nutriţie, provenite din cauza disproporţiei prea mari în repartizarea bunurilor, unii având prea mult şi alţii prea puţin, ceea ce dă naştere la revolte şi la lupte intestine. Tot de aici provin grevele şi spiritul de continuă insurecţie. Aceasta îl face pe Worms să vorbească despre necesitatea unei *patologii sociale*, precum şi a unei *terapeutici* şi *igiene sociale.* Worms recunoaşte în acelaşi timp şi existenţa conştiinţei sociale.

Cu toate aceste asemănări, Worms observă însă şi diferenţele care există între societate şi organism, căci societatea este mai mobilă decât organismul, pentru că elementele ei componente nu sunt numai corp material, ci au şi spirit, ceea ce le face mai suple şi le dă alte puteri. Şi apoi societatea e mai complicată, prezintă unele caractere proprii, noi, care lipsesc cu totul organismului, cum sunt fenomenele intelectuale, morale şi religioase. De aceea, în ultimă instanţă, Worms conchide că analogia între un organism şi societate constă în interdependenţa funcţională care există între celule şi sisteme de organe, pe de o parte, între membrii societăţii, pe de alta. La aceasta se reduce, în concluzia sa finală, organicismul, pe care la început l-a reprezentat Worms cu atâtea argumente. Worms merge însă şi mai departe, căci în lucrarea sa *La sociologie*, publicată în anul 1921, el afirmă categoric deosebirea tranşantă dintre organism şi societate, susţinând că relaţiile organice, în totalitatea lor, sunt inconştiente, pe când cele sociale au caracteristic tocmai conştiinţa. Societatea există numai acolo unde este inteligenţă. Deşi societăţile se nasc în felul organismelor, totuşi evoluţia lor e condusă şi determinată de un ideal conceput de spirit. Worms devine, în cele din urmă, partizan al concepţiei *organicismului contractual*, deoarece consideră spiritul ca factor care stabileşte între indivizi o solidaritate voită, conştientă, contractuală[8].

Dacă sociologii citaţi până acum au susţinut paralelismul, existenţa unor asemănări şi deosebiri între societate şi organism, referindu-se la structura şi la modul de

6. René Worms, „Annales de l'Institut de Sociologie", Paris, 1898, t. IV, p. 46.
7. René Worms, *Organisme et société*, Paris, 1896, precum şi *Philosophie des sciences sociales*, 3 vol., Paris, 1907.
8. R. Worms. *La Sociologie. Sa nature, son contenu, ses attaches*, Paris, 1921, p. 54.

funcţionare al societăţii, sunt însă alţii care nu se mulţumesc numai cu atât, ci ajung la exagerări compromiţătoare, afirmând chiar identitatea *dintre societate şi organism*. Astfel e **P. de Lilienfeld**, care prin exagerările sale contribuie la înlăturarea organicismului. După el, societatea este un organism concret. Prin urmare, nu mai e vorba de analogii care să servească drept mijloc de a înţelege realitatea, ci de o nouă formă de organicism, pentru care societatea este identică cu un organism pluricelular real şi concret. După acest gânditor, există completă identitate între activităţile sociale şi cele organice, între simţurile individuale şi cele sociale. Forţa organizatoare a unei societăţi, aceea care stabileşte relaţii între indivizi, este, în concepţia lui Lilienfeld, afinitatea psihofizică, pe care el o consideră asemenea celei chimice. Iar societatea este un organism, o colectivitate de celule umane „care acţionează unele asupra altora prin reflexe psihofizice”[9]. Şi „dacă un individ aparţine în acelaşi timp mai multor asociaţii, aceasta se explică prin faptul că el se găseşte sub influenţa diferitelor afinităţi psihofizice, întocmai după cum o moleculă poate fi atrasă, grupată şi transformată simultan de afinităţi chimice divergente”[10]. În ceea ce priveşte stările patologice, bolile societăţii sunt asemănătoare bolilor organice, căci toate actele de revolte interne, excitaţiile şi revoluţiile maselor corespund isteriei, faptele reacţionare fiind identice cu paralizia, iar acţiunile marilor personalităţi putându-se confunda cu hipnoza. În societate există boli de nutriţie în ciclul economic, după cum există boli juridice, politice etc. În sfârşit, societatea moare, adică organismul social se transformă într-un corp anorganic, pierzându-şi tipul său specific şi formele caracteristice şi devenind o *atipie*.

În această direcţie organicistă s-a ajuns la afirmaţii curioase şi naive, cum este bunăoară aceea că firele de telegraf şi de telefon reprezintă proiectarea în spaţiu a nervilor corpului animal, că statul nu este chiar decât copia organismului trupesc, care se administrează şi se conservă singur şi o mulţime de alte afirmaţii de aceeaşi valoare şi de acelaşi fel, asupra cărora nici nu mai insistăm[11].

Sunt însă şi unii sociologi care utilizează idei şi limbaj organicist, fără a se opri însă în realitate la această doctrină asupra naturii societăţii. Astfel, **Small** şi **Vincent** vorbesc despre societate ca un organism viu şi activ, format nu dintr-o substanţă omogenă, ci din elemente deosebite între ele, dar nu consideră societatea ca un tip zoologic, ci văd în ea o combinaţie de organisme individuale, caracterizate prin existenţa unor fenomene de ordin superior[12]. Esenţial pentru organismul social este, după aceşti doi sociologi americani, interrelaţia şi interdependenţa părţilor sale componente. Iar forţele care îl stăpânesc sunt de natură psihică. Organicismul este, pentru ei, mai mult *o metodă* prin care se pot cerceta relaţiile de reciprocitate ale fenomenelor sociale.

După cum se vede din toate cele arătate mai înainte, ideea fundamentală a organicismului este analogia dintre *societate* şi *organism*, şi anume în special analogia funcţională, nu şi cea morfologică, deoarece s-a văzut clar greşeala celor care îndrăznesc să vorbească despre o astfel de analogie.

Alţi organicişti, deşi au pus problema naturii societăţii pe acelaşi teren, încearcă totuşi să întemeieze concepţia lor în alt mod. „Societatea a început cu mult înaintea

9. Paul Lilienfeld, *La méthode graphique en Sociologie*, in „Annales”, t. III, 1897, p. 216.
10. *Idem*, p. 219.
11. O. Hertwig, *Der Staat als Organismus*, Jena, 1922.
12. Albion Small and George G. Vincent, *An Introduction to the Study of Sociology*, New York, 1894, p. 91.

umanităţii" [13], zice **Novicow**, pentru că înaintea omului au trăit în stare gregară o mulţime de speţe animale şi n-avem nici un mijloc de a stabili când a devenit umană forma de societate animală, ci acest proces de transformare s-a făcut „printr-o tranziţie lentă şi pe nesimţite". Prin urmare, natura organică a societăţii s-ar putea dovedi prin analiza genezei societăţii. Societatea are o origine pur fiziologică, deoarece oamenii s-au unit unii cu alţii nu pe baza conştiinţei, ci a unor trebuinţe fiziologice, întocmai ca şi animalele. Trecerea de la fiziologic-biologic la social se face pe nesimţite, încât „e imposibil să spunem când sfârşeşte gradul de coeziune de ordin biologic şi când începe coeziunea de ordin social", afirmă Novicow [14].

În regnul vegetal chiar se constată existenţa unor comunităţi de plante, care apar ca nişte adevărate organizări de indivizi cu relaţii între ei. Înlăuntrul acestor grupări există o oarecare dependenţă a indivizilor unii faţă de alţii, dar mai ales observaţia arată fapte care dovedesc o influenţă reciprocă a unor speţe între ele. Într-adevăr, sunt unele coaliţii de plante pe un anumit spaţiu care au între ele nu numai raporturi de concurenţă şi de luptă pentru procurarea hranei, ci par că se completează unele pe altele. Unii cercetători, din această cauză, vorbesc despre o sociologie a plantelor şi a animalelor [15]. Aceştia, pentru explicarea acelor comunităţi de plante, iau în consideraţie şi animalele care se găsesc în acea regiune, întrucât ele nu pot trăi fără plante, iar prezenţa lor are influenţă asupra comunităţilor de plante. Asemenea agregări însă nu sunt societăţi, pentru că în ele lipseşte elementul fundamental necesar unei societăţi, anume un *consensus* conştient sau comunicarea dintre indivizi, înţelegerea pentru urmărirea unui scop comun. Nu insistăm acum mai mult asupra acestei probleme, deoarece vom reveni asupra ei în alt capitol. Pe baza acestor constatări s-a susţinut totuşi că societatea omenească are un temei organic, biologic, ea nefiind altceva decât prelungirea unor fenomene biologice generale.

Partizanii organicismului accentuează, o dată cu asemănările şi deosebirile stabilite de ei, importanţa faptului că indivizii sunt uniţi în grupe, indiferent de natura legăturii dintre ei, şi corelaţia armonioasă dintre diferitele funcţiuni ale societăţii. „Unirea este lucrul principal, nu intermediarul prin care se face ea" [16]. Din acest punct de vedere, Novicow înaintează ceva mai departe, afirmând că unirea indivizilor într-un ansamblu social se face în mod natural, întocmai ca şi unirea celulelor biologice. Nu se poate spune deci că societatea apare o dată cu actul psihic, aceasta cu atât mai mult cu cât chiar în societăţile actuale şi civilizate există fenomene sociale inconştiente, sunt fapte săvârşite de oameni care nu înţeleg nici raţiunea, nici utilitatea lor. De aici scoate Novicow concluzia că „nu e drept a spune că toate actele sociale se reduc la acte conştiente, căci un mare număr dintre ele sunt mai degrabă fiziologice decât psihice" [17], iar din aceasta deduce dânsul mai departe că „organismul social este prelungirea directă a organismului biologic şi că ambele sunt de aceeaşi natură" [18].

În afară de aceste argumente noi, Novicow sprijină organicismul, afirmând valoarea lui şi ca *metodă*, întrucât numai prin ajutorul unei astfel de teorii s-ar putea face clasificări definitive şi ştiinţifice în domeniul fenomenelor sociale. Prin

---

13. J. Novicow, *La théorie organique des sociétés*, in „Annales de l'Institut International de Sociologie", t. V, 1899, p. 210.
14. *Idem*, p. 117.
15. Dr. Friedrich Alverdes, *Die Thierpsychologie*, Leipzig, 1932.
16. J. Novicow, *La théorie organique des sociétés*, p. 119.
17. *Idem*, p. 123.
18. *Idem*, p. 124.

organicism se pot stabili cadrele şi categoriile sociale, atât cele economice, cât şi cele intelectuale şi morale [19]. De aceea, „fără organicism sociologia este pierdută" [20] sau, cu o formulă şi mai categorică, „sociologia va fi organicistă sau nu va fi" [21]. Aceeaşi exagerare o face şi D. Gusti, când afirmă, imitând formula lui Novicow, că „sociologia va fi monografică sau nu va fi" [22].

Pe lângă sociologii organicişti citaţi mai înainte, credem necesar să ne oprim un moment asupra unui cercetător care porneşte tot de la concepţia organicistă, pentru a ajunge, ca şi René Worms, la o altă teorie, mai apropiată de adevăr. Este vorba despre **A. Espinas**. Ideea de la care porneşte Espinas este că „nici o fiinţă vie nu este singură" [23], căci până şi plantele pot fi legate de un trunchi comun, iar cât priveşte animalele, ele trăiesc în colonii, stupi, furnicare etc. Încât ceea ce numim noi viaţă socială este „un fapt normal, constant, universal" [24], care apare ca o condiţie necesară conservării şi dezvoltării vieţii în genere. Pentru acest motiv, societatea este şi ea un organism, mai complex însă decât cel individual, dar cu o natură identică şi produs de aceeaşi evoluţie biologică.

Espinas observă însă că fiinţele vii care trăiesc grupate laolaltă au între ele legături, se ajută reciproc, de unde deduce că nu este de ajuns numai juxtapunerea în spaţiu pentru naşterea societăţii, ci că e nevoie de un ajutor permanent între indivizi. „O reciprocitate obişnuită de servicii între activităţi mai mult sau mai puţin independente, iată trăsătura caracteristică a vieţii sociale, pe care n-o modifică esenţialmente contactul sau depărtarea, dezordinea aparentă sau aşezarea regulată a părţilor în spaţiu" [25]. După acest criteriu, viaţa socială propriu-zisă se naşte o dată cu *mutualismul*, care este ceva oarecum instinctiv, existent la toate organismele din natură. **P. Kropotkin** a arătat, în admirabile pagini, existenţa acestui mutualism la animale, ca un produs nu al iubirii sau al simpatiei, ci al unui instinct şi al unei nevoi vitale, anume lupta contra mediului. *L'entraide* este mijlocul cel mai important pentru conservarea speţei şi pentru evoluţia ei ulterioară [26]. Aşa că societatea devine un fenomen organic general.

Cu toate acestea, Espinas nu rămâne la concepţia organicistă a societăţii, deoarece, analizând diferite feluri de societăţi, găseşte că societatea omenească are ceva în plus, că nu este vorba în ea numai de forţe materiale, organice, că există o solidaritate conştientă, de natură spirituală, bazată pe urmărirea unor scopuri comune. „Comunitatea de conştiinţă care uneşte pe membrii familiei se exprimă în afară printr-o porţiune de materie pe care o organizează în serviciul scopurilor sale" [27]. Concluzia finală la care se opreşte este că societatea e o fiinţă vie, constituită pe baza conştiinţei. „O societate e o conştiinţă vie sau un organism de idei" [28]. Încât cu dreptate afirmă **Davy** că Espinas pleacă de la o concepţie iniţială, pentru a ajunge la alta. Aceasta cu atât mai mult, cu cât în alte lucrări de mai târziu, cum sunt *La philosophie sociale du XVIII-e siècle et la révolution* din anul 1894, precum şi în

19. *Idem*, p. 138.
20. *Idem*, p. 150.
21. *Idem*, p. 223.
22. D. Gusti, *Teoria monografiei sociologice*, p. 70, nota 1.
23. Alfred Espinas, *Des sociétés animales*, Paris, 1877, Introduction, p. 8.
24. *Ibidem*.
25. *Idem*, p. 14.
26. P. Kropotkin, *L'entraide*, trad. de l'anglais par C. Bréal, ed. III, Paris, 1910, p. IX.
27. Alfred Espinas. *Des sociétés animales*, Paris, 1877, p. 275.
28. *Idem*, p. 361.

Être ou ne pas être, publicat în „Revue philosophique" din 1901, Espinas afirmă clar şi categoric valoarea voinţei omeneşti [29].

Dacă astfel s-a dezvoltat organicismul în diferitele sale forme, se impune să vedem acum ce valoare are el şi ce rămâne admisibil din această teorie asupra naturii societăţii. Baza organicismului este *analogia* care se stabileşte între societate şi un organism, adică găsirea unor asemănări şi deosebiri, care servesc drept puncte de plecare şi de la care se conchide mai departe la asemănarea şi asupra altor puncte, a altor elemente şi funcţiuni, care nu par asemănătoare.

Analogia are atunci în primul rând un caracter *descriptiv*, dar ea nu se mărgineşte numai la atât, căci dacă de la asemănarea dintre două lucruri sau două raporturi ea trece mai departe, conchizând şi asupra altor caractere neobservate, ea depăşeşte simpla operaţie a descrierii, ajungând la inducţia propriu-zisă. Încât în modul acesta analogia devine un adevărat *raţionament inductiv*. Dacă din punct de vedere didactic analogia are o valoare indiscutabilă, căci prin ea se poate lămuri mai bine şi mai evident modul de funcţionare al societăţii, din punct de vedere al cercetării ştiinţifice, valoarea ei este mai mică.

Gabriel Tarde, la cel de-al treilea Congres internaţional de sociologie, numeşte organicismul „ipoteza şi metafora organică" [30], susţinând că avem de-a face cu o *teorie superfluă*, care nu a îmbogăţit cu nimic nou cercetarea sociologică. La aceasta el adaugă că organicismul este nu numai superfluu, ci chiar *periculos*, pentru că a sugerat multe erori de care sociologia scapă foarte greu. Cel mai adesea organiciştii au făcut numai asemănări superficiale, trecând cu vederea peste deosebirile fundamentale care există între societate şi organism.

Urmând ordinea succesivă a expunerii ideilor fundamentale ale teoriei organiciste, trebuie să observăm mai întâi că această teorie lasă nelămurită o idee a sa, anume nu arată precis şi constant ce trebuie să înţelegem prin celulă socială, căci unii consideră pe individ ca elementul ultim celular al societăţii, alţii dau familiei acest rol şi, în sfârşit, nu lipsesc nici sociologii care consideră hoarda sau cuplul sexual drept cel mai simplu element component al societăţii.

Dar în afară de aceasta, se poate spune oare că aceste celule, oricare ar fi ele, alcătuiesc într-adevăr societatea prin juxtapunerea lor ? Nu este oare nevoie de altceva decât simpla lor orânduire spaţială ? După cum „o pădure nu este o societate de copaci", pentru că e nevoie de un schimb între elemente şi chiar mai mult decât atât, tot aşa în societatea propriu-zisă este nevoie de un schimb de servicii între toţi indivizii care o alcătuiesc, or acest element nou, de natură deosebită de cea organică, este neglijat de organicişti. Tocmai acest schimb reciproc constituie obiectul propriu-zis al sociologiei [31].

Lăsând la o parte aceste fenomene şi mărginindu-ne numai la analiza afirmaţiilor organicismului, că celula este elementul social ultim, nu putem trece cu vederea faptul că într-un organism celulele organice sunt grupate în ţesuturi şi în organe, că o celulă nu poate face parte deodată din mai multe organisme, pe când individul este mobil şi poate intra ca membru în tot felul de grupări sociale. Astfel, el este membru al unei familii, face parte dintr-o anumită comunitate religioasă, aparţine în acelaşi timp unei naţiuni, participă ca colaborator la activitatea unei societăţi ştiinţifice, poate fi poet şi militar în acelaşi timp. Prin urmare, individul aparţine unor grupuri

29. G. Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1931.
30. G. Tarde, „Annales de l'Institut International de Sociologie", t. V, p. 237.
31. N. Kareiev, *Sociologie, Psychologie et Biologie*, in „Annales", t. X, Paris, 1904, p. 33.

sociale diferite, ceea ce este inimaginabil pentru celula organică. La această obiecţiune răspunde Novicow, în apărarea pe care o face dânsul organicismului, susţinând că şi celula poate îndeplini funcţiuni diferite, că există chiar cazuri de transmutaţie de funcţiuni. Dar nici în societate nu există simultaneitate de funcţiuni, zice Novicow, pentru că nimeni nu poate exercita două funcţiuni sociale în acelaşi timp. Când Alfred de Vigny era în manevre, nu putea scrie versuri [32]. Oricât de ingenioasă şi caldă ar fi apărarea pe care o face Novicow, ea nu este convingătoare, deoarece dacă din punct de vedere biologic există cazuri de transmutaţie de funcţiuni, acestea sunt extrem de rare. E adevărat că s-a vorbit de aşa-numita *proprietate vicariantă*, care constă din faptul că atunci când o celulă este lezată şi când funcţiunea corespunzătoare ei încetează, celulele învecinate exercită treptat-treptat şi funcţiunea celulei lezate, în baza proprietăţii iniţiale pe care ar fi avut-o de a îndeplini orice funcţiune. Ceea ce însă este sigur e că fiecare celulă are activitatea sa şi că celulele organice nu sunt libere ca indivizii, ci ele sunt înglobate, legate laolaltă în ţesuturi.

Pe când deci organismul este un întreg continuu, societatea este un tot discret, nesubstanţial, în care indivizii nu sunt legaţi spaţial. La acestea trebuie să mai adăugăm o altă deosebire importantă, anume că organismele au un sensorium comun, creierul, pe când societatea este lipsită de un astfel de organ unitar ca sediu al conştiinţei corpului social. Sunt unii organicişti care vorbesc despre existenţa unui creier social, care ar fi adunarea legislativă sau guvernul sau universităţile sau aşa-numitele elite sociale. Dar toate aceste afirmaţii constituie numai metafore, deoarece conştiinţa socială nu are nici un organ anatomic de care să fie legată, ea însăşi fiind ceva deosebit de conştiinţa individuală.

În ceea ce priveşte analogia funcţiunilor pe care a formulat-o organicismul, de asemenea nu se poate spune că ne găsim în faţa unor asemănări concludente şi perfect exacte. Astfel, dacă ne oprim asupra uneia dintre ele – *reproducerea* –, se poate spune oare că procesul de colonizare este totuna cu reproducerea socială? Anglia s-a reprodus într-adevăr prin coloniile sale? Colonizarea e un fenomen de expansiune politică şi economică, de cele mai multe ori este manifestarea imperialismului popoarelor, care nu poate fi asimilată în nici un caz cu reproducerea organică sau nici măcar cu o reproducere spirituală.

În genere, sociologii organicişti au stabilit asemănări de raporturi între funcţiuni şi fenomene inferioare, unii trecând de la analogie la identitate şi neglijând caracterele specifice ale societăţii. Ei au uitat că viaţa în grup nu este de ajuns pentru a constitui o societate, pentru că ea poate fi o unitate fizică sau fiziologică, cum sunt tufele de muşchi, coloniile de bacterii etc. Societatea nu apare decât acolo unde există relaţii conştiente între membrii ei conştienţi, unde este viaţă psihică propriu-zisă. Din faptul că scopurile vieţii în genere sunt şi ale societăţii nu se poate deduce că ele sunt mijlocul cel mai bun de explicare a fenomenelor sociale. Numai unde constatăm existenţa unor activităţi comune, a unei cooperări între oameni şi unde se manifestă o conştiinţă despre aceste activităţi şi scopuri, numai acolo avem de-a face cu o societate. De aici tragem concluzia că societatea nu este un *organism*, cum cred organiciştii, ci o *organizare*, ceea ce este cu totul altceva decât organismul. Reprezentanţii concepţiei organiciste au confundat aceste două noţiuni: *organism* şi *organizare*, şi nu le-a fost greu să le confunde, pentru că organizarea presupune două elemente sau două fenomene care există nu numai în viaţa socială, ci şi în cea organică. Organizarea presupune *diviziunea muncii* şi *coordonarea activităţilor*, fapte care se observă şi în modul de funcţionare al vieţii organice. Dar aceste fenomene

32. J. Novicow, *La thèorie organique des sociétés*.

se petrec în societate în mod conştient, în vederea realizării unui scop unitar, pe când într-un corp organic ele se îndeplinesc în mod inconştient şi involuntar. Organizarea socială constă din ordonarea „relaţiilor reciproce ale părţilor individuale între ele şi cu totul pe care-l alcătuiesc şi faţă de care ele sunt numai agenţi activi” [33]. Prin urmare, ori de câte ori apare un interes general comun tuturor indivizilor, se naşte o organizare voită şi gândită. *Societatea ca atare nu este un organism, ci o organizare*.

Teoria organicismului contractual

Ideea de organizare a grupului uman pe bază de relaţie reciprocă şi conştientă între membrii care-l compun a avut drept consecinţă formularea altei concepţii asupra naturii societăţii, anume a teoriei organicismului contractual, care am văzut că apare la René Worms în ultima sa lucrare de sociologie, din anul 1921, dar pe care o reprezintă şi o dezvoltă mai ales **A. Fouillée** [34]. El constată ce mare rol au în determinarea diferitelor fenomene sociale agenţii fizici, natura înconjurătoare, care ajută sau împiedică diferite activităţi, care impune uneori chiar modul de manifestare al cuiva, determinându-i până şi profesiunea pe care o poate îmbrăţişa. În acelaşi timp însă, Fouillée a recunoscut şi influenţa factorului biologic, precum şi a celui psihologic şi a elaborat o altă teorie decât aceea a lui Tarde şi a lui Durkheim, fiind convins că prin ea se poate explica mai bine natura şi viaţa societăţii. Am putea spune că Fouillée aplică şi în sociologie concepţia sa asupra ideilor-forţe, alcătuind o adevărată sociologie a ideilor-forţe, alături de psihologia şi morala ideilor-forţe.

După Fouillée, orice percepţie, orice reprezentare şi idee a noastră are în sine un element voluntar, o energie proprie, căci de îndată ce ea este concepută, are şi tendinţa de a se realiza, adică de a produce o activitate, o schimbare. Viaţa obişnuită a noastră ne arată că ideile morale, sociale şi politice nu sunt aproape niciodată simple constatări intelectuale sau raţionamente statice, ci ele împing spre acţiune. Marii ideologi au fost şi luptători politici. Prin urmare, ideea are în sine forţă şi se exteriorizează prin acţiune. E adevărat că de multe ori ea nu apare ca ceva activ, mobil, care să determine mişcare, ci exteriorizarea ei îmbracă alt aspect, anume se proiectează în afară sub formă de obiect, de imagine, de idol, implicând în acest caz credinţa în realitatea ideii. Dacă în prima împrejurare ideea are un aspect voluntar, în cel de-al doilea caz ea are o înfăţişare intelectuală. Pentru Fouillée, ideea cuprinde în sine *apetenţă, tendinţă*, de aceea toate fenomenele psihice au un pronunţat caracter dinamic. Chiar ideile cele mai abstracte, care par a nu avea nici un fel de forţă, în anumite cazuri concrete se afirmă cu putere, răscolesc şi mână pe oameni în luptă. În concepţia lui Fouillée, viaţa socială şi evoluţia ei sunt explicate prin patru idei fundamentale, care sunt : ideea organicismului contractual, a cvasi-contractului, justiţia reparatoare şi solidaritatea [35].

Fouillée admite cu organiciştii că societatea e ceva viu, care vrea să se conserve şi să se dezvolte. El constată de asemenea că în procesul ei de dezvoltare au loc o mulţime de schimbări, datorate adaptării la mediu sau luptei între părţile componente, ba chiar recunoaşte o analogie între societate şi organism, în special în ceea ce priveşte structura celulară a lor şi felurile de funcţiuni pe care le au. Societatea,

33. Eberhard Gothein, *Über einige soziologische Grundfragen*, Erinnerungsgabe für Max Weber, Bd. I, 1923.
34. A. Fouillée, *La science sociale contemporaine*, ed. 3, Paris, 1896.
35. Augustin Guyau, *La Philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, 1913.

ca şi organismul, zice Fouillée, se caracterizează prin cooperarea diferitelor părţi care o compun, toate tinzând la conservarea întregului.

Societatea are însă ceva în plus, ceva specific ei, anume conştiinţa. Căci nu poate fi vorba de societate decât acolo unde avem de-a face cu o conştiinţă şi cu reacţiuni de conştiinţă, cu idei, cu creaţii de idei şi idealuri. Societatea seamănă deci cu un organism prin structura sa, dar se deosebeşte de el prin faptul că ea nu este ceva material şi cu continuitate spaţială. În afară de aceasta, organismul este ceva care se naşte deodată şi apare gata făcut, în timp ce societatea devine societate numai prin reacţiunea conştiinţelor una asupra alteia şi prin influenţa conştiinţei colective asupra indivizilor. Această conştiinţă socială există în unităţile sale, ceea ce pentru un organism ar fi un adevărat nonsens, căci acolo conştiinţa este centralizată şi legată de un anumit organ, care este baza sa fiziologică[36]. După gradul de conştiinţă şi după calitatea ei, Fouillée deosebeşte mai multe feluri de organisme, şi anume : organisme cu conştiinţa confuză şi împrăştiată, cum sunt animalele inferioare, în al doilea rând organisme cu conştiinţa clară şi centralizată, ca vertebratele, şi, în sfârşit, organisme cu conştiinţa clară, dar împrăştiată între indivizi, cum sunt societăţile omeneşti.

Societatea ca uniune de indivizi se bazează pe două feluri de legături între oameni, anume pe o legătură de solidaritate organică, inconştientă, şi pe o alta conştientă, voluntară, *oarecum contractuală*. Generaţiile care se succedă una după alta şi care formează elementul viu al societăţii au obligaţii cvasi-contractuale faţă de societate, faţă de instituţiile moştenite, pe care înaintaşii le-au creat şi le-au păstrat. Societatea umană funcţionează armonios ca un organism, dar finalitatea sub influenţa căreia acţionează este conştientă şi voinţa indivizilor este angajată în angrenajul social prin scopul comun urmărit, deci oarecum contractual. Teoria organicismului, pornind de la determinismul biologic, ajunge să recunoască rolul spiritualului, făcând astfel trecerea către concepţiile care afirmă natura spirituală a societăţii. **Paul Barth** susţine chiar că societatea este un organism, dar *un organism de natură spirituală*, care constă dintr-o *sinteză de unităţi de voinţă*[37].

Dacă organicismul, în ambele sale forme, cea pură şi cea contractuală, vrea să determine natura societăţii prin structura ei întreagă şi prin totalitatea funcţiunilor ei, ceea ce constituie un merit al său şi explică în acelaşi timp marea sa răspândire în gândirea sociologică, sociologia cunoaşte totuşi şi altfel de teorii, care, în contradicţie cu organicismul totalitar, încearcă să explice societatea numai prin una din funcţiunile sociale, pe care o cred fundamentală pentru constituirea societăţii, considerând pe celelalte fie ca secundare, fie ca derivate din ea sau reductibile la dânsa. Vom cita ca exemplu *concepţia economică a societăţii*, reprezentată de Karl Marx.

Teoria economică a societăţii

Teoria aceasta este cunoscută sub numele de concepţia materialistă a istoriei şi a fost întemeiată de Karl Marx. Într-adevăr, **Karl Marx** a afirmat şi a vrut să dovedească, printr-un întreg sistem de construcţie sociologică, natura economică a societăţii. El nu şi-a expus concepţia într-o operă unitară, care s-o înfăţişeze în totalitatea ei, ci aceasta se degajează din toate lucrările sale. Punctul de plecare pe care l-a adoptat a

---

36. Alfred Fouillée, *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, 1905.
37. Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, III u. IV Auflage, Leipzig, 1922, p. 117.

fost deosebirea dintre stat şi societate, statul fiind o unitate politică bazată pe ideea de autoritate, în deosebire de societate, care e o comunitate întemeiată pe necesitatea satisfacerii trebuinţelor, deci de natură economică. Încă din anul 1845, Marx a criticat vechiul sistem materialist mecanicist, care avea un caracter atomist, întrucât considera societatea numai ca o sumă de atomi, de indivizi. Pentru dânsul, premisa fundamentală a întregii concepţii sociologice este tocmai afirmarea priorităţii societăţii faţă de individ, căci nu societatea trebuie explicată prin om, ci omul prin societate. De aici rezultă clar ideea pe care dânsul a pus-o la baza metodei sale de cercetare şi care-l apropie de Durkheim, anume că societatea este mijlocul prin care se pot explica fenomenele sociale, şi nu individul, cum susţine concepţia psihologică individualistă.

Întreaga problemă a marxismului, din care se vede natura economică a societăţii, a fost formulată pe scurt în *Das Elend der Philosophie*, dezvoltată ceva mai mult în *Das Kommunistische Manifest*, în prefaţa lucrării *Zur Kritik der politischen Oekonomie* şi pe larg în *Das Kapital*. Factorul care explică societatea în constituţia ei, precum şi întreg procesul de evoluţie socială şi istorică este, pentru Marx, de natură economică. Faptele sociale nu se pot explica, după el, prin idei şi aspiraţii, nici prin individ şi conştiinţă individuală, căci tot ceea ce conţine sufletul omenesc se datorează societăţii, care se oglindeşte în el. Realitatea adevărată, ale cărei transformări aduc după sine schimbările sociale, este *producţia economică*. Dar nu numai evoluţia socială e determinată de economie, care este supusă unor legi naturale, ci însăşi structura societăţii se întemeiază pe ea, ideologia alcătuind numai o suprastructură. Prin urmare, raporturile de producţie sunt acelea care dau naştere vieţii sociale, politice şi spirituale, aşa că „nu conştiinţa oamenilor determină existenţa lor socială, ci invers, viaţa socială determină conştiinţa lor”.

Forţele de producţie sunt variate şi îmbracă forme tehnice schimbătoare (forţa aburului, electricitatea, maşinile etc.), or prin acestea ele dau naştere unui anumit fel de economie. De exemplu : câtă vreme nu au existat maşini, în sensul modern al cuvântului, munca manuală era motorul producţiei, erau mici ateliere, iar lucrătorul era proprietarul mijloacelor de producţie şi al produselor. Când a apărut însă maşina, au luat fiinţă fabricile şi micii lucrători au devenit salariaţi, supuşi fluctuaţiilor producţiei şi dorinţei de câştig a capitalistului. O dată cu această invenţie tehnică, clasa capitaliştilor şi a proletarilor au stat faţă în faţă ca doi duşmani, luptându-se necontenit, fiecare pentru interesele sale. De altminteri, lupta aceasta nu e nouă, pentru că şi în trecut, demult, sclavii s-au ridicat contra stăpânilor, plebeii contra patricienilor, vasalii contra feudalilor, iar acum proletarii contra capitaliştilor. Toate frământările şi transformările sociale rezultate din aceasta îl fac pe Marx să susţină că istoria de până acum este istoria luptelor dintre clase, că ea nu are alt conţinut decât lupta de clasă, lupta pentru emanciparea economică. Mobilul întregii evoluţii istorico-sociale este deci, în această concepţie, de natură economică.

Clasa care stăpâneşte mijloacele de producţie domină societatea, căci ea are puterea politică şi administrativă, ea face legile şi creează cultura spirituală. Marxismul, ca teorie sociologică, vede în lupta dintre clase, care are un conţinut economic, un proces dialectic independent de voinţa omului, urmat însă de schimbarea structurii vieţii sociale. Societatea şi forma ei politică de azi se vor transforma *în mod necesar* în alte forme, pentru că ea cuprinde în sine germenul propriei negaţii. Societatea originară, primitivă avea caracter comunist, deoarece mijloacele de producţie, ca şi produsele, erau comune tuturor. Din această fază iniţială societatea a evoluat, trecând la proprietatea individuală, în care lucrătorii sunt stăpânii mijloacelor proprii de

producţie, cu care produc mărfuri de schimb. În sfârşit, în mod necesar, societatea a ajuns azi în faza capitalistă, când lucrătorul munceşte în fabrică nu cu mijloacele sale de producţie, căci a fost expropriat de ele de către capitalist, şi nici nu se bucură de produsul muncii sale. Dacă în primele două faze o dată cu producţia creştea şi folosul lucrătorului, în epoca de azi munca însăşi devine o marfă, a cărei valoare însă scade mereu. De aici conflictul dintre capitalist şi lucrător.

Contradicţia pe care o constată Marx înlăuntrul societăţii actuale constă din faptul că munca are un caracter social, în timp ce proprietatea produselor ei este privată. Acest conflict nu se poate înlătura decât sau prin reîntoarcerea la mica agricultură şi la manufactură, ceea ce ar fi absurd, căci ar însemna regresul societăţii, sau prin adaptarea formei de proprietate la forma muncii, adică prin *socializarea mijloacelor de producţie şi a produselor*. Aceasta este concluzia pe care o adoptă Marx. Contradicţia inerentă societăţii duce în mod fatal la comunism. Nu ne vom opri şi nu vom stărui aici asupra concluziilor politice pe care le trage Karl Marx, dar, pentru a evidenţia rolul factorului economic, vom analiza sumar teoriile economice care îi servesc lui Marx pentru a explica transformarea socială. Aceste teorii, pe care **Th. Masaryk** le consideră analoage actelor unei drame, sunt : *teoria concentrării, teoria acumulării capitalului, concepţia mizeriei progresive şi a crizelor*. Înainte însă de a le cerceta pe fiecare în parte, să vedem pentru ce numeşte Marx societatea actuală capitalistă şi cum s-a ajuns la capitalism. Aceasta pentru a arăta cum îşi construieşte Marx întreaga sa teorie pe baza fenomenului economic.

În economia domestică se produceau bunurile necesare numai pentru satisfacerea trebuinţelor, neexistând mărfuri propriu-zise care să servească pentru schimb. Ceea ce constituie esenţa unui bun economic este *utilitatea* lui, adică posibilitatea de a satisface o trebuinţă. Marx zice : marfa este „un obiect exterior care, prin însuşirile sale, satisface într-un mod oarecare trebuinţele oamenilor"[38]. Bunurile pot fi utile în diferite feluri, iar din utilitatea lor se naşte *valoarea de întrebuinţare*, care are un caracter *subiectiv*, deoarece fiecare individ are alte trebuinţe şi alte gusturi, ceea ce face ca ei să nu aprecieze la fel lucrurile şi să nu le atribuie aceeaşi valoare. Bunurile însă, în afară de valoarea subiectivă, au şi o *valoare obiectivă*, care rezultă din schimbul lor pe piaţă şi care este în acelaşi timp mijlocul lor de apreciere în comerţ. Valoarea de schimb variază cu timpul şi locul unde se face schimbul, de aceea în mod obişnuit ea are un caracter relativ şi accidental. Prin urmare, valoarea subiectivă a bunurilor este determinată de întrebuinţarea lor, iar cea obiectivă de schimb. Aceste două feluri de valori nu sunt fără legătură între ele, deoarece nu se poate concepe existenţa valorii obiective decât dacă bunul-marfă serveşte la ceva, dacă este cerut de cineva şi nu poate fi căutat şi cumpărat decât numai când el satisface o trebuinţă. Dar care este criteriul de comparaţie a utilităţilor pe piaţă, mai ales că acestea sunt foarte diferite între ele ?

Mărfurile, oricât de mult s-ar deosebi unele de altele, au totuşi ceva comun, anume faptul că sunt produse ale muncii. O marfă sau un bun are valoare pentru că în ea „este concretizată sau materializată muncă omenească"[39]. Ceea ce dă valoare mărfurilor şi bunurilor pe care le cumpărăm noi de pe piaţă, pe care le consumăm, este munca omenească, munca pe care a depus-o omul pentru producerea acelor bunuri. Aceasta e concepţia lui Marx. Dar această muncă se măsoară după durata ei, după timp (ore, zile). Aceasta însă nu trebuie interpretată în mod absolut şi literal,

---

38. Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, p. 1.
39. *Idem*, p. 5.

căci, de exemplu, lucrul făcut de un leneş sau de un om nepriceput, care munceşte mai mult decât unul harnic şi priceput, ar urma să aibă valoare mai mare, pentru că el a lucrat mai mult. De aceea, Marx adaugă că valoarea se apreciază după munca social necesară pentru producţia unei mărfi, în condiţii sociale normale de producere, adică într-un grad mijlociu de intensitate şi îndemânare de muncă [40]. În consecinţă, „mărfurile care cuprind cantităţi egal de mari de muncă sau care pot fi făcute în acelaşi timp de muncă au aceeaşi valoare” [41].

Această teorie a valorii îi serveşte lui Marx pentru a întemeia pe baza ei concepţia sa despre *plusvaloare*, care creează capitalul. Niciodată, spune Marx, lucrătorul nu primeşte ca salariu întregul echivalent al muncii sale, pentru că marfa are o valoare mai mare decât munca depusă pentru producerea ei. Prin acumularea acestui „ceva mai mult” se produce capitalul. Acest ceva mai mult este plusvaloarea. Toată teoria formării capitalului prin ajutorul plusvalorii, aşa cum o înfăţişează Marx în opera sa *Das Kapital*, se poate lămuri mai uşor prin exemple concrete [42]. Să presupunem că ne aflăm în faţa a trei persoane A, B, C, care au fiecare câte 100.000 lei. *A* cumpără cu aceşti bani o casă de locuit şi diferite mobile de lux pentru locuinţa sa, *B* îi pune deoparte pentru a-i avea în viitor şi pentru cazuri de nevoie, iar *C* face cu ei comerţ, pentru ca să câştige. Pentru *A* banii sunt un obiect de consum, pentru *B* materie de economie şi numai pentru *C* banii dobândesc funcţie de capital, căci al are scopul de a produce prin ajutorul lor o valoare în plus, de a avea mai mult ca înainte. Acest *C* poate face diferite operaţiuni lucrative în vederea câştigului, şi anume : poate da banii cu împrumut, luând camătă, sau poate face un comerţ oarecare, realizând astfel capitalul comercial, sau poate începe el personal o întreprindere industrială sau poate cumpăra acţiuni la astfel de întreprinderi. În aceste din urmă două cazuri avem în faţă capitalul productiv.

Cum se înmulţeşte însă capitalul ? Când, de exemplu, *C* face comerţ, cumpărând diferite mărfuri pentru 100.000 lei, el transformă banii în marfă (B–M), dar mărfurile nu-i servesc lui pentru consum, nu sunt un scop pentru el, ci un mijloc de îmbogăţire, căci el le vinde, transformându-le iar în bani (M–B). Dar aceşti bani pe care îi ia el din vânzare nu reprezintă numai suma iniţială de 100.000 lei, ci ceva mai mult, 120.000 lei. Atunci M–B nu este egal cu B–M, ci B din M–B are un adaos, este un *Bx*. În acest caz, procesul de cumpărare-vindere este B–M–Bx. Acest *x* adăugat la capitalul iniţial este ceva în plus, deci întreprinzătorul şi-a ajuns scopul, căci a câştigat ceva. Dar de unde provine plusvaloarea ? Pentru a o explica, Marx analizează în special capitalul productiv. Continuând cu exemplul de mai sus, să presupunem că *C* face o întreprindere industrială, împărţind cei 100.000 lei în modul următor : 30.000 lei pentru cumpărarea de maşini şi de unelte, 35.000 lei pentru materia primă necesară, 25.000 lei pentru angajare de lucrători şi 10.000 lei pentru alte cheltuieli. Prin urmare, 75.000 lei în total pentru materiale şi 25.000 lei pentru salarii. În primul an de funcţionare, de producţie, la sfârşitul socotelilor se constată ca s-au realizat 125.000 lei, deci un plus de 25.000 lei. E cert că acest câştig nu e produs de maşini, unelte, care cel mult se uzează prin funcţionare, nu e produs însă nici de material, care se transformă în produse reprezentând suma de 75.000 lei, *capitalul constant*. Atunci de unde provine acest câştig ? Care este sursa lui ? Pentru

40. *Ibidem*.
41. *Idem*, p. 6.
42. Rudolph Abraham, *Die Theorie des modernen Sozialismus*, Berlin, 1923, de unde am extras exemplul care urmează pentru a arăta naşterea plusvalorii.

a explica aceasta, trebuie să ţinem seamă de faptul că pe lângă capital, la procesul de producţie mai participă şi omul, forţa de muncă, care ea este după Marx adevăratul izvor al plusvalorii.

Întreprinzătorul *C* cumpără munca omenească întocmai ca şi o marfă, înţelegându-se cu lucrătorii asupra salariului şi timpului de muncă. El dă lucrătorului ca preţ al muncii sale atât cât îi este necesar lui şi familiei sale ca să se nutrească, adică să-şi reproducă zilnic forţa de muncă. E de la sine înţeles că forţa de muncă presupune existenţa lucrătorului, iar aceasta implică neapărat în sine conservarea şi reproducerea lui. Dar acestea cer mai departe o sumă de mijloace de trai, care la rândul lor necesită şi ele un timp de muncă pentru producerea lor. Atunci „valoarea forţei de muncă este valoarea mijloacelor de trai trebuitoare pentru a o avea" (forţa de muncă)[43]. Aceste mijloace de trai trebuie să-i ajungă lucrătorului nu numai pentru înlocuirea şi repararea forţei pierdute în fiecare zi prin muncă, ci şi pentru copiii săi, pentru ca astfel să existe oricând pe piaţă braţe numeroase de lucru. Dacă pentru producerea tuturor celor necesare vieţii lucrătorului s-ar cere 6 ore de muncă socială, aceasta ar fi în realitate valoarea forţei zilnice de muncă a lucrătorului.

Pentru întreprinzător însă munca lucrătorului serveşte şi la altceva, căci el urmăreşte să ia o cât mai mare cantitate de muncă de la această forţă şi de aceea o apreciază după alt criteriu, anume după timpul maxim de muncă pe care o poate face lucrătorul. Dacă el poate lucra 12 ore pe zi, ar fi natural să fie plătit pentru 12 ore, dar în realitate *C* îl plăteşte numai pentru 9 ore, căci atât valorează ceea ce-şi poate cumpăra lucrătorul pentru întreţinerea sa şi a familiei sale cu salariul ce i se dă, deşi întreprinzătorul ia de la dânsul 12 ore de lucru. În acest mod, valoarea de schimb a muncii e mai mică decât valoarea de întrebuinţare a ei, iar *C* ia pentru sine valoarea a 3 ore de muncă a lucrătorului, pe care o valorifică în folosul său propriu. Acest întreprinzător, care realizează 25.000 lei plusvaloare în primul an de producţie, îi întrebuinţează mai departe în alt proces de producţie, dobândind o altă plusvaloare, care e mai mare. Şi aşa se acumulează mereu plusvaloarea, transformându-se treptat din capital variabil în capital constant, căci întreprinzătorul îşi sporeşte întreprinderea, îşi măreşte utilajul, înmulţeşte numărul lucrătorilor şi aşa mai departe. Astfel creşte capitalul, care e bazat deci, după concepţia marxistă, pe muncă neplătită.

Această teorie a valorii şi a plusvalorii e baza întregii structuri a societăţii, după concepţia marxistă. Dar nu numai atât, ci întregul proces de transformare socială se face tot prin ajutorul factorului economic, şi anume prin unele fenomene al căror rezultat este necontenita schimbare a societăţii şi trecerea ei spre forma pe care o doreşte Marx, spre comunism. Într-adevăr, toate întreprinderile mici şi mijlocii vor fi înghiţite de cele mari, pentru că ele nu pot rezista concurenţei pe care li-o fac acestea. Atât în *Manifestul comunist*, cât şi în volumul II din *Capitalul*, Marx susţine că mica proprietate agricolă şi industria casnică dispar încetul cu încetul, proprietatea concentrându-se în cât mai puţine mâini şi servind pentru marile exploatări. Prin acest *proces de concentrare a proprietăţii*, o sumă de oameni sunt despărţiţi de mijloacele lor proprii de producţie şi transformaţi în salariaţi, în ofertanţi de forţă de muncă pe piaţă. Şi cu cât această ofertă de braţe e mai mare, cu atât salariul scade mai mult.

O dată cu această concentrare a proprietăţii şi a întreprinderilor mici, capitalul suferă şi el oarecare transformări, căci se adună în mâini mai puţine, întocmai ca şi proprietatea, micii întreprinzători capitalişti fiind şi ei expropriaţi de către marii capitalişti. Această expropriere se face conform legilor imanente ale producţiei

43. Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, p. 133.

capitaliste [44]. Astfel se efectuează *procesul de acumulare a capitalurilor*. Indiferent de popoare, capitalurile se adună în câteva mâini, care monopolizează întreprinderile şi exploatează din ce în ce mai mult munca. Aşa se formează capitalul internaţional, care nu cunoaşte graniţe şi naţiuni, ci numai interesele sale, pentru a căror satisfacere trece peste morală, peste umanitate, sentiment naţional etc.

Paralel însă cu aceste două fenomene economice, Marx observă şi un al treilea, pe care îl formulează în aşa-numita *teorie a mizeriei progresive a lucrătorilor*. Salariul este întotdeauna sub valoarea forţei de muncă în societatea condusă de legile capitalismului, spune Marx. De aceea el este sursa plusvalorii. Şi chiar dacă salariul creşte, mizeria progresează şi ea, întrucât salariul nu poate satisface trebuinţele crescânde şi impuse individului chiar de evoluţia socială. Mai mult încă, din cauza sporirii armatei lucrătorilor, între ei se naşte o necontenită concurenţă, ceea ce oferă întreprinzătorilor posibilitatea de a recruta lucrători cu salarii mai mici.

În goana sa după câştig, capitalismul produce prea mult, încât pieţele se umplu de mărfuri, iar masele de consumatori nu parvin să epuizeze toate produsele. Atunci se nasc *crizele de supraproducţie*. Din această cauză întreprinderile capitaliste sunt nevoite să limiteze producţia, să restrângă afacerile, ceea ce se traduce în fapt prin concedierea lucrătorilor, care rămân fără de lucru. Crizele acestea sunt periodice. Aşa a fost criza de la 1825, care a lovit Franţa, Anglia şi Statele Unite, prima criză cu caracter universal, aşa a fost criza de la 1838, care a apărut în Franţa, Belgia şi Germania. Când stocurile de mărfuri se epuizează, reîncepe producţia, lucrătorii capătă de lucru, după care se începe din nou concurenţa între fabrici, supraproducţia, criza, până se va ajunge la o criză finală, la un crah general al producţiei capitaliste. Aceasta este a patra teorie economică din concepţia marxistă [45]. Societatea capitalistă învinge crizele intermediare prin mai multe mijloace care îi stau la îndemână, şi anume prin distrugerea unei oarecare cantităţi de producţie şi prin cucerirea de pieţe noi de desfacere. Fenomenul economic al capitalismului determină nu numai o anumită formă de producţie, ci şi mentalitatea oamenilor şi legile care îi cârmuiesc şi credinţele lor, încât toată ideologia, toate celelalte fenomene sunt dominate în mod absolut de viaţa economică.

Capitalismul nu uneşte însă numai pe întreprinzători laolaltă, ci şi pe lucrători între dânşii, trezind în ei conştiinţa că formează o clasă aparte cu interese şi aspiraţii bine distincte şi chiar contrare întreprinzătorilor. Aşa se explică tendinţa lucrătorilor *de a expropria pe expropriatori*, de a face din mijloacele de producţie o proprietate

44. *Idem*, p. 24.

45. Karl Kautsky explică criza, considerând-o ca un rezultat al supraproducţiei sau al subconsumului. Erich Preiser, în studiul său *Das Wesen der Marxschen Krisentheorie* publicat în *Festschrift für Franz Oppenheimer*, în anul 1924, dă următoarea interpretare concepţiei marxiste despre criză. Disproporţia dintre cantitatea de mărfuri produse şi puterea de cumpărare a pieţei consumatoare se produce pe altă cale. Capitalul, în teoria marxistă, are două părţi : *una constantă*, a cărei natură nu se schimbă prin procesul de producţie, şi alta *variabilă*, adică munca prin care se produce plusvaloarea. Deci capitalul întreg cuprinde ambele sale părţi (c+v). După raportul dintre c şi v se măsoară gradul de dezvoltare capitalistă al fiecărei ţări, deoarece o ţară, cu cît e mai capitalistă, cu atât în ea creşte *c* faţă de *v*, cu atât mai mare e puterea capitalului investit în maşini şi mai mică partea cuvenită salariului. În explicarea crizei, Marx pleacă de la *legea scăderii ratei profitului* (*Das Kapital*, Bd. III, p. 191). Profitul corespunde mărimii capitalului variabil, aşa că dacă creşte *c*, scade rata profitului. După Marx, criza se naşte din supraacumularea capitalului. Capitaliştii, pentru a compensa pierderea provenită din scăderea ratei profitului, produc multe mărfuri, ca să câştige astfel prin producerea de bunuri în masă. De aici provine supraproducţia şi concurenţa. Urmează după aceasta reducerea producţiei, subproducţia, rata profitului creşte şi atunci se ajunge iar la supraproducţie şi aşa mai departe.

comună a tuturor. Capitalismul, care face din stat, religie, drept, morală nişte instrumente ale sale, cum spune Marx, determină apariţia şi fizionomia specială a tuturor celorlalte fenomene. Astfel, morala o reduce Marx la o morală de clase, căci deosebirile de avere dau naştere deosebirilor de idei morale şi determină anumite moduri de comportare şi de apreciere în viaţa socială. Bogătaşul şi capitalistul îşi permit să încalce legile morale, fără a fi judecaţi prea aspru, în comparaţie cu proletariatul. Tot aşa, religia, care şi ea oglindeşte organizarea economică a societăţii, a avut forme variate, care au corespuns exact evoluţiei economice. Astfel, ierarhia clericală a Evului mediu a fost determinată de organizarea economică a feudalităţii, după cum protestantismul a corespuns dezvoltării burgheziei moderne.

Forţa politică a societăţii, statul, nu este, în concepţia de care ne ocupăm acum, decât un reflex al vieţii economice, iar organizarea şi evoluţia lui au mers paralel cu aceste forme economice. De aceea, soarta sa este legată de aceea a capitalismului şi, ca atare, o dată cu dispariţia capitalismului, statul va muri şi el. Pornind de la deosebirea făcută de Hegel între societate şi stat, Marx susţine că societatea e o grupare de persoane legate între ele prin anumite raporturi de viaţă, condiţionate economiceşte, căci munca şi celelalte împrejurări economice produc diviziunea ocupaţiilor, prin care se naşte dependenţa indivizilor unii de alţii. În societate deci, relaţiile dintre oameni sunt determinate de activităţi economice.

Statul este o organizaţie politică în care legătura dintre indivizi se reduce la faptul că toţi sunt supuşi aceloraşi legi şi aceleiaşi autorităţi, de care trebuie să asculte. Statul apare deci ca o organizare a forţei mai presus de voinţele individuale. Nu se poate spune că statul a apărut într-un anumit moment al evoluţiei sociale, căci el coexistă cu societatea, fiind însă o instituţie de dominare politică. Întotdeauna statul a fost legat de clasele sociale, deşi acestea se nasc din raporturi economice şi nu politice, căci de îndată ce o clasă superioară şi tare a luat puterea şi a exercitat o autoritate asupra claselor inferioare, se poate spune că s-a născut statul. În toate epocile istoriei, din antichitate şi până astăzi, o dată cu schimbările economice şi cu transformarea claselor sociale, s-au schimbat şi formele de stat. Întotdeauna însă statul nu a fost altceva decât organizarea forţei unei clase, având menirea de a ţine în frâu clasele inferioare, pentru a nu tulbura dominarea clasei care are puterea. În doctrina marxistă deci statul se confundă cu organizarea clasei dominante [46].

Societatea şi statul se transformă o dată cu factorul economic şi în primul rând cu modul de producţie. Schimbându-se elementele procesului de producţie, se modifică şi raporturile economice dintre oameni, apare chiar şi un drept nou. Dar această schimbare se datorează unei necesităţi economice interne, încât ea rezultă dintr-un proces de evoluţie ale cărei faze le constituie concentrarea proprietăţii, acumularea capitalurilor, mizeria progresivă şi crizele economice. Ca atare, Marx este un *evoluţionist*, deşi de multe ori, în lucrările sale, el vorbeşte despre revoluţia politică şi socială. Evoluţionismul marxist nu are însă un caracter teleologic, căci transformarea socială e un rezultat necesar şi fatal al întregii evoluţii istorice şi, în special, al schimbării factorului economic. Ne găsim astfel în faţa unui *evoluţionism economic*. Iată deci că atât structura, cât şi evoluţia societăţii sunt în funcţie de viaţa economică, după concepţia lui Karl Marx.

Marxismul, ca orice doctrină socială, se întemeiază pe mai multe idei pe care în parte le găsim răzleţe şi înainte de Marx, la alţi cercetători. Din această cauză, unii

46. Heinrich Cunow, *Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts- und Staatstheorie*, IV Aufl., Berlin, 1923.

sociologi îi contestă chiar valoarea, susţinând că ceea ce este apreciabil în doctrina lui Marx sunt elementele nemarxiste. **Schulze-Gävernitz**, de pildă, zice : „mărimea lui Marx constă în ceea ce nu este marxist în el” [47]. Astfel, unul dintre vechii gânditori ai secolului XVIII, Adelung [48], în lucrarea sa *Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts*, publicată în anul 1782, explică întreaga evoluţie istorică prin ajutorul spaţiului geografic şi al raportului dintre spaţiul ocupat şi densitatea populaţiei de pe el. Acest raport condiţionează tehnica şi felul de viaţă, care, la rândul lor, produc anumite obiceiuri, credinţe şi raporturi juridice. Adelung afirmă deci influenţa tehnicii asupra construcţiei societăţii şi a evoluţiei sale.

În ordine cronologică, se poate găsi, mai departe, la **William Thompson** (1833) ideea de plusvaloare, care joacă în sistemul lui Marx un rol foarte important, după cum am arătat mai înainte. Lucrătorul, care produce toate valorile, dar care primeşte ca salariu numai atât cât trebuie ca să nu moară de foame şi ca să-şi poată reproduce forţele de muncă de pe o zi pe alta – el creează plusvaloarea. „O astfel de ordine economică contrazice, după Thompson, principiul dreptăţii, care cere ca fiecare să primească produsul muncii sale în întregime” [49]. Dar tot aşa, **Rodbertus** poate fi citat printre predecesorii ideii de plusvaloare, întrucât el a formulat legea scăderii cotei salariilor, susţinând că, deşi producţia creşte şi o dată cu ea şi cota de venit a capitalului, salariul lucrătorului totuşi rămâne acelaşi sau chiar scade în mod vizibil. Rodbertus e adevărat că nu ajunge la aceleaşi concluzii ca Marx, ci el cere numai intervenţia statului în favoarea lucrătorilor.

O altă idee importantă din concepţia lui Karl Marx este aceea a concentrării proprietăţii şi micilor întreprinderi, care însă se găseşte exprimată mai întâi de **Constantin Pecqueur**, în lucrarea sa *Economie sociale*, ed. II, Paris, 1839. Acesta a arătat că vechile moduri de producţie nu rezistă uzinelor moderne, aşa că în mod fatal a trebuit să se ajungă la centralizarea lor în câteva mâini, care să întemeieze fabrici. O dată cu dispariţia micilor întreprinderi şi a micilor producători sporeşte însă proletariatul, care din cauza disperării sale începe să devină periculos. Pentru a evita întemeierea unei noi feudalităţi industriale, care fatal trebuie să se nască din această centralizare, Pecqueur propune democratizarea marilor întreprinderi şi organizarea lor pe bază de participare a salariaţilor la beneficiu şi pe cooperaţie [50].

Mai departe, şi alte idei importante se găsesc înainte de Marx la diferiţi sociologi şi oameni politici. Astfel, ideea de clasă socială şi lupta dintre clase se pare că nu a fost ceva străin lui **Guizot**, care recunoaşte rolul lor în procesul istoric. Dar mai ales la **Lorenz v. Stein** ideea aceasta joacă un rol de seamă. Asupra concepţiei lui L. v. Stein vom avea prilejul să revenim pe larg în cursul acestei lucrări, de aceea nu intrăm în dezvoltări acum, ci ne mărginim a arăta numai că el consideră clasele sociale ca produse ale diferenţei de proprietate şi ale situaţiei economice. De aici decurg diferenţe de funcţiuni şi de drepturi. Prin urmare, clasele sociale apar, în gândirea lui L. v. Stein, ca rezultate ale procesului economic. Între aceste clase se dă o luptă de înfrângere şi predominare, căci opoziţia dintre ele nu rămâne numai economică, ci devine socială şi politică, extinzându-se pe un plan mai mare. Ceea ce ajută întărirea ideii de clasă şi lupta dintre ele este mai ales pauperismul, prin care se pregăteşte şi se îndârjeşte proletariatul. Iată deci ideile lui Lorenz v. Stein

47. Gerhard von Schulze-Gävernitz, *Nochmals «Marx oder Kant»*, in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, Bd. XXX, 1910, p. 839.
48. Heinrich Cunow, *Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts- und Staatstheorie*, pp. 181-183.
49. Carl von Tyszka, *Volkswirtschaftliche Theorien*, Jena, 1920, p. 81.
50. V.G. Simkhovitch, *Marxisme contre socialisme*, Paris, 1911, trad. R. Picard.

referitoare la originea proletariatului, la antagonismul dintre burghezie şi proletariat, care desigur nu au rămas fără influenţă asupra lui Karl Marx.

Concepţia economică a societăţii se întemeiază însă şi pe anumite idei generale de natură filosofică, căci „marxismul este o întreagă concepţie despre lume”, cum susţine cu dreptate **Plehanov**[51]. Într-adevăr, marxismul ia atitudine faţă de vechiul idealism filosofic. În diferitele sale lucrări şi chiar în volumul I din *Capitalul*, Marx expune concepţia sa generală filosofică, a cărei tendinţă fundamentală este de a explica istoria omenirii prin evoluţia raporturilor sociale. În formularea şi completarea gândirii sale, Marx a suferit fără îndoială şi influenţa unora dintre filosofii şi cugetătorii de dinaintea sa. Astfel, desigur, s-a resimţit de influenţa lui **Feuerbach**, care, ridicându-se contra religiei, şi-a justificat atitudinea interpretând ateismul altfel decât se făcea în mod obişnuit. Ateismul nu este ceva negativ, o simplă tăgăduire a ideii de Dumnezeu, zice Feuerbach, ci el este ceva pozitiv şi iată cum. Dumnezeu nu trebuie înţeles decât ca un om ceresc, ca un om divinizat. În acest caz ateismul are un sens pozitiv, căci proclamă valoarea omului idealizat în cel mai înalt grad. Prin om însă nu înţelege Feuerbach individul în genere, ci omul social, omul ca fiinţă politică integrată într-o organizare socială.

De la Feuerbach ia Marx interpretarea antropomorfistă şi naturalistă a religiei, precum şi critica pe care o făcea el idealismului, arătând că această filosofie a stabilit unitatea între existenţă şi gândire prin suprimarea existenţei. De la umanismul lui Feuerbach a trecut Marx uşor la comunism. De asemenea, filosofia idealistă a lui Kant şi Fichte a avut partea sa de influenţă în determinarea gândirii marxiste, chiar dacă a servit numai ca izvor de inspiraţie pentru unele idei contrare. **Friedrich Engels** spune: „noi, socialiştii germani, suntem mândri că descindem nu numai din Saint-Simon, Fourier şi Owen, ci şi din Kant, Fichte şi Hegel”[52]. Iar mai înainte de a face această afirmaţie categorică finală, Engels susţinea că socialismul ştiinţific e un produs esenţialmente german şi nu se putea naşte în altă parte decât în Germania, „a cărei filosofie clasică a păstrat vie tradiţia dialecticii conştiente”[53].

Or, dialectica a făcut posibilă explicarea luptei dintre clase. Marx însuşi, de altminteri, a mărturisit că evoluţia sa spirituală a pornit de la idealism şi s-a alimentat cu kantianism şi fichteanism[54]. Max Adler, cunoscutul cercetător al marxismului, spune textual: „drumul pentru înţelegerea tipului de gândire marxistă merge de la filosofia idealistă a lui Kant şi Fichte prin Hegel”[55]. Dar influenţa filosofică cea mai mare şi cea mai importantă care s-a exercitat asupra lui Marx este aceea a lui Hegel. **Masaryk** afirmă că *istorismul lui Hegel* devine la Marx, sub influenţa materialismului lui Feuerbach, materialism istoric[56]. De la Hegel ia Marx ideea şi metoda dialectică, pe care o interpretează în alt mod şi o utilizează în sistemul său. Hegel a afirmat necontenita devenire a lucrurilor, trecerea de la o stare la alta ca un proces natural şi normal. Şi cum tot ceea ce există este raţional, e idee şi transformare a ideii, procesul de devenire a lucrurilor trebuie să fie identic cu acela de mişcare a ideilor, deci *dialectic*. Într-adevăr, în filosofia hegeliană, ideile se dezvoltă prin

51. G.V. Plékhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, in „Bibliothéque marxiste”, nr. 2, p. 11.
52. Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 7 Aufl., Berlin, 1920, Vorwort zur ersten Auflage, 1882, p. 5.
53. *Idem,* p. 4.
54. Karl Vorländer, *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus*, Berlin, 1920, p. 9. A se vedea şi *Kant und Marx*, Tübingen, 1911.
55. Max Adler, *Marx als Denker*, Berlin, 1908, p. 11.
56. Th.G. Masaryk, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, Wien, 1899.

contradicţie şi în mod dialectic, alcătuind cunoscuta triadă teză-antiteză-sinteză. În opoziţie cu caracterul filosofic metafizic al dialecticii hegeliene, Marx şi-a propus să dea dialecticii sale un caracter empiric, prin care să poată prinde realitatea în devenirea sa şi nu ideile raţiunii.

În sfârşit, Marx a fost influenţat de *pozitivism*, datorită căruia el a admis caracterul de relativitate al cunoaşterii şi acţiunii omeneşti, precum şi natura istorică a procesului social [57]. Nu mergem mai departe cu enumerarea sumară a celor mai de seamă influenţe care au contribuit la naşterea doctrinei marxiste, căci nu prezintă interes aici şi apoi toate acestea au fost pe larg cercetate, scriindu-se biblioteci întregi asupra lor. Am arătat, vasăzică, ce datorează Marx înaintaşilor săi, atât în ceea ce priveşte teoriile sale economice, cât şi premisele filosofice ale sistemului său. Faptul că unele dintre ideile fundamentale ale lui Marx se găsesc şi la alţi teoreticieni dinaintea lui a făcut pe unii sociologi să-i tăgăduiască orice merit şi să conteste valoarea sistemului său. Astfel, Othmar Spann condamnă în cuvinte aspre opera lui Marx, susţinând că el nu a avut putere de creaţie, că nici o idee mare nu e a lui, întrucât plusvaloarea este numai un alt nume al „profitului", afirmat de Ricardo, că Rodbertus a fost pur şi simplu jefuit, că deşi Marx a exercitat o neobişnuit de mare influenţă, el n-a devenit totuşi „un conducător spiritual al omenirii" [58]. Pe Hegel nu l-a înţeles niciodată şi nici n-a învăţat nimic de la el, deoarece i-a scăpat esenţialul din gândirea sa, idealismul, şi dacă a avut influenţă politică asupra maselor, aceasta s-ar datora faptului că, prin teoria sa, el a fost în nota liberalistă a timpului. Marx, continuă Spann, „nu a putut dărui omenirii valori spirituale" [59].

În afară de acestea, O. Spann găseşte că Marx a fost atât în filosofie, cât şi în economia politică un debutant. Iar între atitudinea lui ştiinţifică şi cea politică nu a existat niciodată armonie, deoarece „Marx apare ca un revoluţionar în politică, dar ca evoluţionist în ştiinţă, ca utopist individualist care completează pe Ricardo în economia politică, iar în doctrina politică şi socială ca anarhist, optimist gen Rousseau..." [60]. Cu un cuvânt, Marx nu a fost un cercetător, de aceea ar trebui să se sfârşească o dată „de a se mai vorbi serios despre marxism ca despre o construcţie ştiinţifică" [61].

Trecând peste aprecierile subiective şi exagerate, fie în bine, fie în rău, căci, dacă astăzi Marx e depreciat şi pus la index, nu cu mult în urmă era considerat drept cel mai mare sociolog al timpurilor şi pus alături de Kant, susţinându-se că el ar reprezenta pentru ştiinţele sociale ceea ce reprezintă Kant pentru filosofie, să cercetăm criticile obiective şi cu temei ştiinţific care i s-au adus şi i se pot aduce teoriei sale. Lăsând la o parte amănuntele, ne vom ocupa de ideile principale pe baza cărora conchide Marx că societatea este de natură economică şi că evoluţia ei e determinată de fenomenele economice.

În ceea ce priveşte ideea valorii şi a muncii, trebuie să recunoaştem că munca este un criteriu de apreciere a valorii bunurilor, dar nu este singurul, mai ales că sunt o mulţime de alte elemente şi alţi factori care intervin şi fac să varieze valoarea lucrurilor. Sunt momente psihologice pe care nu le putem desconsidera. Astfel, de pildă, în multe cazuri, mărfuri diferite care cer acelaşi cuantum de muncă au totuşi valoare de schimb diferită. De ce? Tocmai din cauza acestor factori pe care Marx îi

57. R. Wilbrandt, *Karl Marx*, IV Aufl., Leipzig und Berlin, 1920.
58. Othmar Spann, *Der wahre Staat*, II Aufl., Leipzig, 1923, p. 174.
59. *Ibidem*.
60. *Idem,* p. 172.
61. *Idem,* p. 175.

neglijează şi care sunt raritatea, utilitatea, dorinţa oamenilor. Şi apoi, dacă valoarea lucrurilor ar fi determinată numai de munca omenească, ce valoare ar avea un pământ cultivabil, o cădere de apă, care nu cer nici un fel de muncă omenească pentru producerea lor, se întreabă Masaryk cu drept cuvânt. Marx a ţinut seama numai de producător, nu şi de consumator, cu toate trebuinţele şi dorinţele sale subiective, în determinarea valorii lucrurilor. În al doilea rând, Marx a făcut deosebire între capitalul constant şi cel variabil, considerând plusvaloarea ca produs al capitalului variabil şi ca sursă a capitalismului. Dar s-a constatat în experienţa obişnuită că unele capitaluri egale în timpuri egale produc cam acelaşi câştig, chiar dacă întrebuinţează o cantitate neegală de muncă omenească, ceea ce poate fi o dovadă că plusvaloarea provine şi din altceva. E drept că beneficiul întreprinzătorului rezultă de multe ori din exploatarea muncii lucrătorilor, dar nu e mai puţin adevărat că şi capitalul constant produce plusvaloare, deoarece talentul de organizare al întreprinzătorului, progresul ştiinţei şi al tehnicii pot spori şi ele valoarea lucrurilor produse [62].

În ceea ce priveşte teoria concentrării proprietăţii, statistica şi-a luat sarcina de a infirma susţinerile lui Marx, întrucât ea dovedeşte că mica proprietate nu dispare deloc, ci, din contra, creşte în domeniul agricol. În agricultură, observă Sombart, proprietatea mică s-a extins din ce în ce mai mult, întrucât aici capitalul nu s-a introdus bucuros, pentru că profitul este mai mic decât în alte ramuri de producţie şi, în special, mai mic decât în industrie. Numai în ultimul timp, după războiul mondial, capitalismul încearcă să pătrundă şi în agricultură, pregătind exploatarea prin mecanizarea şi motorizarea culturii pământului şi prin organizarea acelor uriaşe întreprinderi de export, cum sunt Pool-urile americane. Nu e locul să discutăm aici fiecare idee în parte, confruntând-o cu faptele care ar putea pleda pro sau contra. De aceea, trecem fără a dezvolta mai mult această chestiune, menţionând numai criticile cele mai serioase care se pot aduce teoriei economiste a lui Marx, pentru a dovedi că nu se poate reduce societatea numai la aspectul său economic.

E adevărat că factorul economic are un rol foarte mare în viaţa socială şi o deosebită importanţă în constituirea societăţii chiar, dar nu putem admite că el e totul şi că numai datorită lui societatea există şi se transformă. Dacă ne gândim la tipurile de societăţi primitive, s-ar putea afirma tocmai contrariul, căci în ele nu economia are un rol determinant, ci factorul spiritual şi, în special, credinţa, care dă o coloratură religioasă înseşi fenomenelor economice. Dreptul vechi, forma de organizare politică, normele morale şi organizarea familiei, totul suferă influenţa absolută a religiei. Ideologia, pe care Marx o consideră ca suprastructură şi ca reflex al vieţii economice, a avut şi are un rol determinant în evoluţia societăţilor. Nu se poate nega, desigur, că această ideologie nu este nici ea ceva detaşat de mediul social, dar când vorbim despre mediul social, nu înţelegem să-l confundăm cu cel economic. Am arătat că societatea nu este un organism, pentru că ea este de natură spirituală, şi de aceea economicul însuşi trebuie privit în legătură cu spiritualul, căci orice activitate omenească rezultă din motive psihice, din trebuinţe. Formele de producţie, chiar şi tehnica, au ca element principal pe om, aşa cum este el, cu lipsurile şi calităţile sale, cu ideile şi pasiunile care-l frământă şi-i umplu viaţa toată.

Procesul istoric evolutiv al societăţii nu este deci independent de conştiinţa şi de spiritul uman. Recunoscând aceasta, mulţi dintre sociologi au contrazis categoric interpretarea materialistă a istoriei şi au încercat să dea un alt sens concepţiei lui Marx. Astfel, **Antonio Labriola** susţine că aşa-numitul materialism marxist nu are

62. Heinrich Herkner, *Die Arbeiterfrage*, 8 Aufl., Berlin und Leipzig, 1922.

alt sens decât afirmarea caracterului de solidaritate al fenomenelor sociale, neurmărind să fie vreo concepţie filosofică despre lume, ci vrând să stabilească precis că istoria, pentru a fi just explicată, trebuie privită în întregimea sa [63]. Şi tot aşa, trebuie să cităm pe Max Adler, care porneşte de la ideea că materialismul istoric nu are a face cu cel filosofic şi susţine că nu poate fi vorba de derivarea spiritului şi a idealului din materie. Materialul, de care se ocupă Marx, este ceva omenesc şi deci de natură spirituală, el e alcătuit din raporturile economice ale oamenilor. Marx derivă psihicul din legile vieţii sociale [64]. Şi numai într-atât poate fi marxismul materialist, întrucât are un punct de vedere empiric faţă de cel raţional al lui Hegel.

În capitolul IV al acestei lucrări, referitor la concepţia generală asupra metodologiei sociologice, am arătat că pentru noi Marx este un *sociologist*, care n-a urmărit să facă metafizică sau filosofie pură, ci a vrut numai să explice societatea şi mecanismul ei şi apoi prin societate să explice pe individ cu structura sa spirituală particulară. Am arătat în acelaşi timp că Marx este un *integralist,* care dă însă preponderenţă factorului economic asupra celorlalte fenomene sociale.

Se înţelege să societatea nu poate fi considerată ca un mecanism, care funcţionează întocmai ca fenomenele naturii. Ceea ce numeşte Marx ideologie, adică elementele spirituale îşi au rostul lor atât în constituirea societăţii, cât şi în evoluţia ei. Activitatea economică şi cea psihică au determinat formarea societăţii, iar legile şi autoritatea au funcţiunea de a reglementa viaţa în comun a indivizilor. Prin urmare, nu se poate explica societatea numai prin una din funcţiunile sale, oricât de fundamentală ar fi ea. De aceea, nu putem rămâne nici la concepţia economică asupra societăţii, întrucât viaţa socială are o altfel de natură, mai complicată şi mai greu de prins în formule matematice. Constatând acest fapt, mulţi sociologi au afirmat natura psihică a societăţii şi, în consecinţă, au formulat o teorie psihologică, menită să explice societatea tocmai prin ajutorul unor elemente mai fine şi mai subtile, cu alt aspect decât cele fizice, deşi pot avea şi ele manifestări oarecum materiale.

Teoria psihologică a societăţii

Din discuţia diferitelor teorii referitoare la obiectul sociologiei ca ştiinţă, precum şi din cercetarea problemei metodologice, s-a degajat destul de evident afirmarea naturii spirituale a societăţii. În paragraful care tratează despre raporturile dintre sociologie şi psihologie, am anticipat chiar în oarecare măsură, arătând cum psihicul şi socialul se întrepătrund. Numai unde există relaţii psihice între indivizi se poate vorbi despre societate şi activitate socială. De aceea, interesele, scopurile, legăturile comune dintre ei sunt elementele fundamentale pe baza cărora se construieşte societatea. Espinas a văzut în societate o grupare de oameni, datorită ajutorului permanent pe care şi-l dau ei şi a considerat drept caracteristică a vieţii sociale „o reciprocitate obişnuită de servicii între activităţi mai mult sau mai puţin independente” [65]. Alţii, în forme diferite, au afirmat acelaşi lucru, susţinând legătura de interese dintre indivizi şi aşa mai departe. Această strânsă legătură dintre social şi

63. Antonio Labriola, *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*, ed. II, Paris, 1902.
64. Max Adler, *Marxistische Probleme*, Stuttgart, 1913.
65. A. Espinas, *Des sociétés animales*, p. 14.

psihic l-a făcut pe **Tönnies** să admită că „viaţa socială are mai întâi un aspect psihologic, iar toate condiţiile de ordin fizic sau material i se subordonează” [66].

Afirmarea naturii psihice a societăţii şi explicarea ei printr-un mecanism pur psihologic constituie esenţa teoriei psihologice a societăţii. Această concepţie explică societatea în două moduri, fie pornind de la ideea că ea este un produs al psihologiei individuale, fie că este un tot psihic, care nu se reduce la individ. Prima formă a acestei teorii este reprezentată de Gabriel Tarde şi este cunoscută în genere sub numele de *teoria imitaţiei*, pentru că în sistemul lui Tarde imitaţia joacă un rol fundamental pentru constituirea societăţii.

Într-adevăr, societatea se naşte, după această concepţie, prin gruparea mai multor indivizi laolaltă. Dar aceştia sunt foarte diferiţi între ei, pentru că în natura lucrurilor există ca principiu iniţial eterogenitatea. În deosebire de Herbert Spencer, care a susţinut existenţa omogenului, Tarde afirmă prioritatea eterogenului. Indivizii aceştia, diferiţi unii de alţii şi străini, au însă în ei puterea şi trebuinţa de imitaţie, prin care dânşii pot înlătura ceea ce îi separă şi îi înstrăinează, producându-se un proces de omogenizare a lor. Deşi înainte de Tarde au fost alţi gânditori care au afirmat deja rolul imitaţiei, cum ar fi **Malebranche**, care a vorbit despre puterea sugestiei exercitate de o imaginaţie mai vie asupra uneia mai slabe [67], sau Bagehot, totuşi Tarde este acela care a accentuat cu tărie şi a pus în valoare rolul imitaţiei în viaţa socială. Pentru acest sociolog, imitaţia explică naşterea societăţii, căci aceasta nu este altceva decât „o colectivitate de fiinţe ce se pot imita între ele sau la care, fără a se imita acum, trăsăturile lor comune sunt copii ale unuia şi aceluiaşi model” [68]. Ceea ce imită oamenii unul de la altul sunt însă elemente psihice, şi anume *credinţa* şi *dorinţa*, care constituie pentru Tarde momente fundamentale în orice fenomen psihic şi social. Astfel, voinţa este numai „dorinţă pusă în activitate de judecăţi”, întrucât un individ vrea un lucru pentru că-l doreşte şi îl doreşte deoarece crede că-l poate obţine [69]. Credinţa şi dorinţa le consideră Tarde ca două cantităţi măsurabile ale sufletului omenesc, fiindcă intensitatea lor poate fi determinată cantitativ. Procesul de transmitere a credinţelor şi dorinţelor de la un individ la altul sau de la un popor la altul constituie imitaţia.

Mijlocul prin care se efectuează acest proces este *sugestia*. Indivizii se imită unii pe alţii pentru că suferă în mod inconştient influenţa unor voinţe sau personalităţi puternice, care-şi pot impune credinţele şi dorinţele lor. Uneori se recurge la imitaţie dintr-un fel de inerţie şi pentru a cruţa eforturile de gândire, căci e mai uşor de a adopta ceva de-a gata decât a te trudi să-l creezi. Alteori însă imitaţia are ca sursă simpatia. De aceea, Tarde pune şi iubirea printre cauzele imitaţiei. E adevărat că cei care se simpatizează vor să fie cât mai asemănători unul cu altul, cât mai potriviţi, de aici tendinţa de imitaţie. Imitaţia se răspândeşte extraordinar de repede sau, cum spune Tarde, ea urmează o progresie geometrică, fiind un fel de contagiune care trece foarte uşor de la om la om.

Tarde consideră imitaţia însă numai ca forma socială a unui fenomen mai general, care există în întreaga natură, anume a *repetiţiei*. Ştiinţa însăşi se bazează pe similitudini şi repetiţii, căci nu e de ajuns să se cunoască numai cauzele unor fenomene, ci trebuie să se observe şi asemănările lor, întrucât numai astfel poate ea număra şi

---

66. F. Tönnies, *Sociologie et psychologie*, in „Analles de l’Institut International de Sociologie”, t. X, Paris, 1904, p. 289.
67. A. Matagrin, *La Psychologie sociale de G. Tarde*, Paris, 1910.
68. Gabriel Tarde, *Les lois de l’imitation,* ed. 5, Paris, 1906, p. 73.
69. Gabriel Tarde, *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, 1895, p. 256.

măsura lucrurile. În fizică repetiţia ia forma vibraţiei, a mişcării, iar în biologie ea îmbracă forma eredităţii. Într-adevăr, cum se poate explica asemănarea copiilor cu părinţii mai bine decât prin repetiţia calităţilor celor dintâi la urmaşii lor ? În zoologie mimetismul animalelor nu este altceva decât tot o formă de imitaţie, de stabilire a asemănării cu mediul în care trăiesc ele, aşa ca să nu poată fi descoperite de duşmanii care ar vrea să le distrugă. În domeniul social repetiţia devine imitaţie.

Mecanismul psihologic al imitaţiei este un fel de sugestie hipnotică de la individ la individ, pe care Tarde o aseamănă cu somnambulismul. La început omul poate imita fără nici o reflecţie, numai pentru a imita şi pentru că vede pe alţii cum imită, dar mai în urmă el poate ajunge să imite pe semenii săi în vederea unui scop urmărit în mod conştient şi reflectat. În genere, omul nu vrea să fie dezasimilat, nu suportă să fie deosebit complet de majoritate şi, mai ales, nu vrea să fie în afară de ea. Imitaţia nu se face în mod absolut anarhic, fără nici o ordine sau regulă. Tarde stabileşte chiar legi ale procesului de imitaţie scoase din observarea faptelor. Astfel, el consideră drept prima lege *imitatio ab interioribus ad exteriora*, în baza căreia se imită în primul rând ideile, fondul şi apoi forma de manifestare, deşi în realitate se pare că ceea ce se răspândeşte cu repeziciune de la unul la altul este mai întâi forma de exprimare, haina exterioară, înainte de a fi înţeleasă raţiunea de existenţă a acelui fapt. Tarde însă este consecvent cu sine însuşi atunci când afirmă această lege, pentru că materialul de imitaţie constă, după dânsul, din elemente psihice, din credinţe şi dorinţe şi ca atare acestea trebuie să fie imitate în prima linie. O a doua lege proclamată de Tarde este *imitatio a superioribus ad inferiora*, adică cel care are o situaţie socială inferioară imită pe superiorul său în maniere, gesturi, fel de a vorbi, de a se îmbrăca etc. Aşa se explică faptul că totdeauna şi pretutindeni nobilimea a imitat curtea domnitoare, luând până şi anumite defecte sau neglijenţe drept model de urmat. Ierarhia socială are o foarte mare importanţă din acest punct de vedere, căci clasele mai sus puse sunt considerate totdeauna drept superioare, superioritatea lor fiind legată de ideea de avere, de putere şi de cultură. O a treia lege formulată de Tarde constată că *se imită trecutul în mai mare măsură decât prezentul*. Exemplificarea acestei reguli o face Tarde prin distincţia dintre *imitaţia-obicei* şi *imitaţia-modă*, prima corespunzând unui spirit conservator, iar cea de-a doua unei tendinţe de înnoire.

Moda are o dublă tendinţă, una de *uniformizare* şi alta de *diferenţiere*. Într-adevăr, datorită faptului că ea se răspândeşte prin imitaţie la toţi indivizii, indiferent de clasă sau de rang social, formele exterioare de separaţie dintre clasele sociale dispar, căci toţi se îmbracă la fel, încep a se purta la fel, aşa că e greu să-i deosebim unii de alţii şi să-i situăm pe o anumită treaptă socială. Aceasta datorită imitaţiei. Dar paralel cu aceasta, clasele superioare, având tendinţa de a se diferenţia mai departe de cele inferioare, adoptă sau inventează noutăţi care le deosebesc iarăşi de cei mai prejos de ele. Încât astfel alternează moda cu obiceiul vechi.

În sfârşit, a patra lege e aceea a imitaţiei *de la unilateral la reciproc*, căci dacă inferiorul imită pe superiorul său, nu este totuşi mai puţin adevărat că şi acesta poate imita pe cel inferior lui. Pentru a nu cita decât un caz banal ca exemplu, amintim că în genere înjurătura a fost adoptată şi imitată de către aristocraţi de la păturile inferioare, de la cei de jos.

Din starea aceasta de cvasihipnoză imitativă se trezeşte o persoană care începe a armoniza şi coordona altfel elementele fenomenelor, creând ceva nou – *inventatorul*. Acesta, ieşind în afară din cadrul comun şi general al imitaţiei, care este temeiul societăţii, devine un *asocial*. Pentru G. Tarde, imitaţia constituie societatea, iar invenţia o transformă. Spuneam că imitaţia în genere păstrează şi răspândeşte o credinţă sau dorinţă, fiind un fel de memorie socială, prin care se generalizează şi

se transmit din om în om şi chiar din generaţie în generaţie legi şi obiceiuri, concepţii şi creaţii. Ca atare, imitaţia explică numai reproducerea necontenită în timp a instituţiilor sociale, nu însă şi trecerea de la o fază la alta, de la o idee veche la alta nouă. Evoluţia socială este produsul unui alt factor, anume al invenţiei. Dinamismul social îl explică Tarde prin această idee de invenţie. Credinţele şi dorinţele se pot combina în sufletul individului şi în alt mod decât cel obişnuit, pe care-l observăm zilnic. În cazul acesta se naşte invenţia, care nu-i altceva decât o sinteză nouă a unor elemente vechi, trăite de toţi. Inventatorul se deşteaptă din somnul cvasihipnotic al imitaţiei, el rupe echilibrul monoton al vieţii de toate zilele, ieşind din cadrul social comun şi devenind astfel un asocial. Treptat-treptat însă creaţiile lui se impun ca obiect de imitaţie, se răspândesc prin adoptarea lor de către ceilalţi oameni şi se manifestă ca noi forme de fapte sociale. În modul acesta individul creator apare ca singurul şi adevăratul factor care determină evoluţia socială. Invenţia nu este deci rezultatul vreunor descoperiri particulare, legate de cine ştie ce mister, ci e numai o ingenioasă combinare a unor idei vechi sau interferenţa a două imitaţii [70]. Şi pentru că ea este variabilă şi chiar accidentală, nu se pot stabili reguli de producere a invenţiilor, iar ca urmare nu se pot stabili legi generale şi riguroase de evoluţie. Noile combinaţii pe care le face spiritul nu urmează aceeaşi serie de faze succesive, în consecinţă nu există nici în domeniul vieţii societăţilor o evoluţie unilineară. Desigur însă că invenţiile nu sunt ceva absolut haotic, ci se succedă şi ele într-o ordine oarecare, dar nu după o lege unică şi necesară, care ar putea fi prevăzută şi generalizată.

Orice invenţie nu rămâne o creaţie individuală fără nici un rost, ci ea tinde să fie imitată, să se răspândească în masa socială. În această tendinţă a sa se întâlneşte cu alte invenţii care urmăresc acelaşi scop şi atunci, în mod firesc, ele vin în coliziune una cu alta. Prin această dispută a câmpului de imitaţie, între invenţii se nasc ciocniri, dueluri sociale. Acest aspect antagonist constituie a doua mare lege, alături de aceea a imitaţiei, anume *legea opoziţiei*. În opoziţie sunt lucrurile care se pot neutraliza unul pe altul, ajungând în cele din urmă la un echilibru. În sufletul omenesc există opoziţii între credinţe şi dorinţe, care apar în viaţa socială sub forma luptelor de opinie, a concurenţei economice şi a războiului. Opoziţia însă nu este decât o fază tranzitorie între imitaţie şi adaptare. Tarde însuşi spune: „e sigur că numai unirea e rodnică, nu duelul, şi că fără inventivitatea genială, rezultat al acordului de idei, fără imitativitatea socială, produs al simpatiei înnăscute a oamenilor, agregatul social nu ar fi fost de ajuns pentru a aduce progresul uman" [71]. De aceea, opoziţia este ceva intermediar între imitaţie şi *adaptarea socială*, căci după duelul logic dintre credinţe şi dorinţe trebuie să urmeze neapărat armonia lor logică [72].

Toate fenomenele sociale le priveşte Tarde sub aceste trei aspecte: *imitaţia, opoziţia, adaptarea*, atât cele juridice, cât şi cele politice, economice etc. În explicarea societăţii şi a fenomenelor ei, Tarde ia poziţie clară şi bine determinată, afirmând natura lor psihologică. Societatea nu este deci de natură mecanică, inconştientă, ci, din contră, e viaţă şi finalitate, imitaţia şi invenţia fiind cele două procese prin care se constituie şi se transformă ea.

În caracterizarea generală a concepţiei lui Tarde, pe care o făceam mai de mult, recunoşteam că ea e frumoasă şi atrăgătoare, plină de inspiraţii care pot duce la cercetări profunde, dar afirmam atunci, cum cred şi astăzi, că este susceptibilă de

---

70. Paulhan, *L'invention*, in „Revue philosophique", Paris, 1898.
71. G. Tarde, *L'opposition universelle*, Paris, 1887, Préface.
72. G. Tarde, *La logique sociale*, ed. 3, Paris, 1904.

„numeroase şi grele critici” [73]. Aşa se explică pentru ce teoria imitaţiei nu a fost adoptată de sociologi. În primul rând, filosofia imitaţiei nu este nici atât de lipsită de legături cu trecutul, cum crede René Worms, care susţine că Tarde „datorează puţin teoriilor altora” şi că „sistemul său era prea personal” [74], şi nici aşa de absolut originală, cum afirmă **Roos**. Căci înainte de Tarde au fost gânditori care au vorbit despre importanţa imitaţiei în viaţa socială. Astfel, în anul 1847 dr. **Prosper Lucas**, într-o lucrare a sa despre ereditate, formulează două legi fundamentale, care ar domina viaţa întreagă, şi anume : imitaţia şi invenţia, care dau naştere asemănării şi deosebirilor dintre oameni. Prin urmare, cu mult înaintea lui Tarde s-a recunoscut valoarea acestor doi factori sociali. De asemenea, nu trebuie să trecem peste înrudirea spirituală dintre Tarde şi **Bagehot**, care, în lucrările sale *Originea naţiunilor* şi *Fizică şi politică*, vorbeşte despre imitaţie ca una dintre cele mai importante forţe care activează la naşterea societăţii. Oamenii întrebuinţează cuvintele şi ritmul lor, care pluteşte în aer, printr-o imitaţie inconştientă, zice Bagehot [75]. Iar când vorbeşte despre formarea caracterului naţional, el afirmă că în sânul unei naţiuni apare mai întâi un model superior, cu putere de atracţie, care constrânge „chiar şi pe oamenii cei mai tari să imite ceea ce văd înaintea lor şi să devină ceea ce se aşteaptă de la ei” [76]. „Această imitaţie inconştientă este cea mai importantă forţă activă la naşterea caracterului naţional” [77]. Mai mult încă, Bagehot vorbeşte chiar despre *credinţă* ca material de imitaţie şi ca domeniu al ei [78]. În sfârşit, **Paul Jolly**, în lucrarea sa *Hygiène morale*, admite ideea că istoria politică a unei naţiuni este adeseori numai istoria filosofică a imitaţiei [79]. Iată deci mai mulţi predecesori la care se găseşte ideea fundamentală din sistemul lui Tarde. Şi cu toate acestea, el este acela care pentru întâia oară a sintetizat şi a dezvoltat o concepţie unitară a imitaţiei ca factor social. Ingeniozitatea unor interpretări şi forma frumoasă a operei lui Tarde au stârnit uneori entuziasm, făcându-l pe **James** să numească *Legile imitaţiei* o operă genială, iar alteori au trezit critici neîmblânzite. **A. Small** califică încercarea lui Tarde de a explica toate fenomenele sociale prin imitaţie drept o impertinenţă [80], iar **Fr. Oppenheimer** consideră imitaţia drept o *Missmethode eines Dilettanten* [81]. Aşa a fost de altminteri întotdeauna, cele mai opuse păreri şi aprecieri s-au exprimat tocmai asupra sistemelor de gândire care ies din comun prin valoarea lor. Concepţia lui Tarde este desigur susceptibilă de critică, metoda pe care o întrebuinţează dânsul poate fi uneori incompletă şi chiar improprie, dar în nici un caz nu poate fi considerat ca diletant un gânditor serios şi fecund de talia lui Gabriel Tarde.

Ideea fundamentală a lui Tarde, imitaţia, a fost adoptată şi de alţi sociologi, care s-au ferit însă de exagerări. Astfel, **Baldwin** recunoaşte rolul imitaţiei în dezvoltarea intelectuală şi morală a individului, dar vede în ea numai *o metodă de organizare a societăţii*, nu singura forţă socială căreia i s-ar datora existenţa societăţii. În afară de aceasta, Tarde nu a determinat imitaţia ca factor psihic şi nu a analizat mai îndeaproape natura ei. Este ea oare o impulsiune inconştientă, un reflex ideo-motor

73. P. Andrei, *Cuvânt introductiv* la G. Tarde, *Legile sociale*, trad. M. Hodoş, Biblioteca socială, Editura Cultura Naţională, Bucureşti, p. 9.
74. René Worms, *La philosophie sociale de G. Tarde*, in „Revue philosophique”, 1905, p. 155.
75. Walter Bagehot, *Der Ursprung der Nationen*, II Aufl., Leipzig, 1883, p. 40.
76. *Idem*, p. 43.
77. *Idem*, p. 45.
78. *Idem*, p. 106.
79. Michel Davis, *Psychological Interpretations of Society*, New York, 1909.
80. Albion Small, *General Sociology*, Chicago, 1905, p. 635.
81. F. Oppenheimer, *Allgemeine Soziologie*, Bd. I, p. 475.

sau un act conştient făcut în vederea unui scop? Desigur că imitaţia poate fi considerată ca un mijloc de uniformizare simpatetică inconştientă, aşa cum e în clanurile primitive, sau poate apărea ca o formă a instinctului gregar [82], ca o tendinţă de a fi la fel cu ceilalţi şi împreună cu ei sau, în sfârşit, poate fi teleologică, atunci când ea se face în vederea unui scop raţional bine precizat.

Tarde, fără a se ocupa mai îndeaproape de aceste lucruri, a văzut în imitaţie numai o simplă formă a repetiţiei universale, ceea ce nu este absolut exact, deoarece niciodată imitaţia nu e o copie fidelă, ci ea cuprinde şi elemente noi. De altminteri, Tarde însuşi recunoaşte că imitaţia suferă modificări atunci când trece de la un popor la altul. De ce? Tocmai pentru că fiecare individ imită o idee, o invenţie, o dorinţă aşa cum o vede şi o înţelege dânsul, adăugând astfel ceva din sufletul său, din fantezia lui creatoare. Este drept că imitaţia stabileşte un *conformism social*, fiind chiar un mijloc pentru aceasta şi, într-adevăr, prin ea se realizează o asemănare de conduită. Omul e sugestibil şi adoptă uşor idei, sentimente şi mişcări de la alţii care au iniţiativa. Conformismul care domneşte în marile mase manifestante sau chiar în publicul unui teatru se stabileşte extraordinar de repede [83]. Dar Tarde a exagerat făcând din imitaţie singurul element explicativ al vieţii sociale, pentru că în realitate ea este numai *un mod* de adaptare psihică şi numai *una* dintre forţele socializatoare. Pentru explicarea societăţii trebuie să ţinem seama de toţi factorii care o constituie şi care îi reglează funcţiunile, iar aceştia sunt diferiţi prin natura şi rolul lor. Alături de forţa psihică, de scopurile omeneşti conştiente stau împrejurările istorice în care a trăit societatea, fenomenele economice, credinţele religioase etc. Toate acestea nu pot fi neglijate sau reduse numai la imitaţie. Conformismul acţiunilor membrilor unei societăţi poate fi explicat – şi aceasta este adevărata explicaţie – prin identitatea de scop sau de trebuinţe, nu numai prin imitaţie.

În al doilea rând, trebuie să constatăm că teoria lui Tarde se bazează pe o concepţie atomistă despre societate, căci în sistemul său societatea se reduce la o simplă grupare de indivizi care se imită între ei. Eroarea lui Tarde constă în faptul că el consideră pe om ca element care produce societatea, fără a ţine socoteală de caracterul ei de realitate exterioară indivizilor şi superioară lor. Tarde a trecut uşor şi repede peste faptul că fenomenele sociale de cele mai multe ori au puterea de a ne constrânge, de a ni se impune.

Pe el nu l-a preocupat aspectul obiectiv al instituţiilor sociale şi nici puterea lor de cauzalitate, ceea ce constituie, fără îndoială, o mare lipsă a sociologiei lui. Realitatea vie, trăită ne arată însă la tot pasul că societatea e anterioară indivizilor, deşi ei sunt purtătorii faptelor sociale şi agenţii sociali. Noi ne naştem într-un anumit mediu, găsim forme de viaţă socială constituite şi intrăm în angrenajul lor chiar fără voia noastră. Şi tot aşa, societatea persistă şi după dispariţia indivizilor, tocmai pentru că relaţiile sociale se concretizează în instituţii obiective, structurale. Am arătat şi mai înainte eroarea care se săvârşeşte când psihologia adoptă un punct de vedere pur individual şi subiectiv în explicarea chiar a fenomenelor sufleteşti, întrucât individul nu poate fi izolat de mediul în care trăieşte. Cu atât mai mult societatea trebuie privită în totalitatea ei şi nu considerată ca o juxtapunere de elemente individuale.

Dacă Tarde a afirmat natura spirituală a societăţii, explicând-o însă prin ajutorul psihologiei individuale, sunt alţi sociologi care, pentru a evita dificultăţile evidente

82. G. Pistolesi, *L'imitazione*, Torino, 1910, pp. 20-21.
83. Ellsworth Faris, *The concept of imitation*, in „The American Journal of Sociology", 1926, nr. 3.

care se pun în calea acestei concepţii, consideră societatea ca un fapt de *psihologie colectivă*. Printre aceştia trebuie să cităm, în primul rând, pe **de Roberty** [84], care porneşte de la premisa că societatea din punct de vedere logic premerge individului, deşi constă din indivizi. Pentru acest sociolog, ceea ce este individual derivă din colectivitate şi ceea ce e psihic din societate, fenomenul psihologic însuşi fiind *biosocial*. Ceea ce se numeşte spirit şi manifestările sale se bazează pe o sumedenie de combinaţii ale proprietăţilor materiei şi pe influenţele sociale. Faptul psihologic individual este produsul contactului psiho-fizic dintre oameni. Chiar morala nu ar fi altceva decât conştiinţa utilităţii sociale, iar sentimentele altruiste sunt născute şi ele din societate şi se transmit prin ereditate. De aici concluzia firească pe care o trage autorul că societatea nu e produsul individului, că ea are un psihism colectiv al său, care constă dintr-o sinteză de forţe şi care are în sine tendinţa de a se individualiza.

Aceeaşi idee o prezintă, sub altă formă, şi **Izoulet** când susţine că sufletul este funcţiunea, iar societatea organul care creează aceasta fiuncţiune. Şi tot aşa s-ar putea spune despre **G. Le Bon**, care atribuie rasei un suflet prin care se determină caracterul popoarelor. În sfârşit, trebuie să-l cităm neapărat pe **Wilhelm Wundt** [85], care, fiind de acord cu Tarde că fenomenul social e de natură psihologică, nu admite totuşi individualismul acestuia. După Wundt, societatea are ca suport pe indivizi, dar ea este ceva mai mult decât o sumă de spirite individuale, e un *spirit total*, real, activ. Acest spirit total depinde de acela al indivizilor, dar la rândul său influenţează şi modifică pe cel individual. De aceea, societatea apare ca o personalitate cu o conştiinţă a ei, care depăşeşte sufletul individului. În cercetările sale sociologice, Wundt se ocupă în primul rând de funcţiunile mentale care fac posibilă viaţa colectivă şi evoluţia societăţilor şi apoi de studiul produselor obiective ale vieţii sociale şi de raportul reciproc dintre ele.

Între indivizi sunt raporturi de interacţiune, care se continuă şi între seriile de generaţii succesive şi care converg într-un moment dat către anumite puncte. Wundt recunoaşte necesitatea de a se cerceta faptele sociale în mod obiectiv, aşa cum le constată etnologia, statistica şi demografia, el nu se opreşte însă aici, deoarece adevărata lor explicare cere neapărat să se studieze şi procesele psihice care le-au dat naştere. În acest scop, procedeul pe care-l întrebuinţează dânsul este mai complet decât cel al lui Durkheim, căci plecând de la creaţiile obiective ale spiritului, de la instituţii, el caută mai departe funcţiunile mentale, motivele, tendinţele, emoţiile care au produs aceste instituţii. Principiile şi legile generale prin care explică Wundt geneza şi evoluţia fenomenelor sociale sunt următoarele trei : *legea cauzalităţii psihice, principiul sintezei creatoare* şi *principiul heterogoniei scopurilor*. Nu voi intra aici în amănunte şi nu voi cerceta aspectul particular al fiecărui principiu, aşa cum le înfăţişează Wundt în lucrările sale, dar voi arăta în linii generale cum le înţelege dânsul.

Astfel, Wundt face clară şi netă deosebire între *cauzalitatea mecanică*, prin care se explică toate fenomenele naturii şi unde efectul este similar şi echivalent cu cauza, şi *cauzalitatea psihică*, la care constatăm întotdeauna o creştere de energie şi o valoare nouă a efectului faţă de cauza producătoare şi unde deci nu poate fi vorba de echivalenţa cauzei cu efectul. În domeniul faptelor sociale avem de-a face cu fenomene psihice, care sunt astfel supuse acestei legi generale. Principiul „sintezei creatoare”, căruia Wundt îi atribuie o foarte mare importanţă în viaţa sufletească în

---

84. De Roberty, *La Sociologie*, Paris, 1893.
85. W. Wundt, *Völkerpsychologie*. A se vedea şi *Logik der Geisteswissenschaften*, Stuttgart, 1908.

genere, căci el explică toate complexele psihice cu ajutorul acestui principiu, este factorul pe baza căruia Wundt crede că se construieşte societatea însăşi, care, fiind o sinteză de indivizi, are caractere noi, deosebite de acelea ale indivizilor componenţi, cum are orice sinteză faţă de elementele combinate. Al treilea principiu, care după Wundt are o importanţă specială pentru viaţa socială, este acela al „heterogoniei scopurilor". Rezultatele acţiunilor omeneşti pot depăşi ceea ce am aştepta noi de la ele, pentru că motivele care determină aceste acţiuni pot fi modificate chiar în cursul acţiunii prin intervenţia altor motive secundare şi astfel efectul realizat se poate să fie altul decât scopul iniţial urmărit. În felul acesta, rezultatul acţiunii nu coincide cu scopul propus. Efectele neprevăzute care apar devin motive noi de acţiune. De aceea, e foarte greu să se facă prevederi precise în domeniul faptelor psihice şi sociale.

Întreaga concepţie a psihologiei colective, care afirmă natura psihică a societăţii, e mai aproape de adevăr decât teoria lui Tarde, deoarece ea constată că pentru existenţa societăţii e nevoie de anumite legături spirituale între oameni, de o solidaritate a lor, care nu se rezolvă în fenomene de psihologie individuală.

Cum se vede din analiza de până acum, nu se poate asemăna societatea cu ceva mecanic şi nici cu ceva artificial, construit după combinaţii şi calcule matematice, pentru că ea este ceva cu viaţă spirituală reală, vie şi spontană. Nici chiar legea raţională care impune regularităţi şi uniformităţi de manifestare nu creează societatea, aşa că ea apare ca o existenţă naturală de sine stătătoare. De aici nu se poate trage concluzia că societatea este un organism, cum a susţinut organicismul, ci numai că ea este o organizare conştientă sau, mai exact, o *unitate spirituală organizată*.

Deşi societatea e constituită din fiinţe vii, din indivizi care activează şi prin a căror manifestare se produc fenomenele sociale, totuşi ea nu se rezolvă în indivizi şi nu se reduce la ei. Dacă psihologismul lui Tarde duce la atomism şi individualism, interpretarea psihologiei colective cercetează mai mult latura psihologică decât cea socială a fenomenelor sociale.

Deşi foarte mulţi sociologi afirmă hotărât natura spirituală a societăţii, sunt totuşi unii care, recunoscând că socialul se naşte prin acţiunea reciprocă dintre spirite, ajung însă la concluzia că interumanul nu este totuna cu spiritualul. Leopold v. Wiese reprezintă în mod tipic aceasta părere, căci după dânsul socialul este un amestec de fizic cu spiritual sau „un curent continuu de fenomene cu un caracter foarte amestecat" [86]. Desigur că se poate naşte uşor această impresie, pentru că adeseori în viaţa socială lucrurile materiale par a avea un rol de seamă şi acestea nu au nimic spiritual în ele. Aceasta este prima impresie, căci dacă cercetăm lucrurile mai îndeaproape, vedem că nu tot ceea ce se numeşte material este de natură fizică, ci unele din fenomenele zise materiale au şi ele o natură spirituală. De altminteri, L. v. Wiese însuşi observă că aceste lucruri sunt numai nişte auxiliare care servesc pentru a se putea stabili legături între oameni.

Noi am arătat mai înainte modul cum concepem societatea, ca un *tot funcţional* în vederea unor scopuri. Prin urmare, depăşind vechea concepţie organicistă sau celelalte teorii care au caracter *substanţialist*, am ajuns la concluzia că societatea este o totalitate de relaţii interindividuale, obiectivate şi concretizate în instituţii [87].

După cum se vede, noi punem la baza societăţii ideea de relaţie, care prin natura sa credem că este anti-substanţialistă. Recunoaştem că acest mod funcţionalist de a

86. Leopold v. Wiese, *System der allgemeinen Soziologie*, II Auflage, 1933, p. 105.
87. P. Andrei, *Probleme de Sociologie*, Bucureşti, 1927; *Das Problem der Methode in der Soziologie*, Leipzig, 1927.

privi şi înţelege realitatea socială poate întâmpina dificultăţi, pentru că în genere noi avem o deprindere substanţialistă de a gândi lucrurile şi fenomenele. Dumnezeu, cauza, societatea, toate aceste noţiuni au fost concepute ca având un substrat durabil de natură substanţială. E adevărat că în secolul al XIX-lea gândirea filosofică a început a se îndrepta în altă direcţie, deoarece conceptul de „substanţă" ridica prea multe dificultăţi în explicarea ştiinţifică. Şi atunci, pornindu-se de la ceea ce observăm noi în realitate şi care se reduce la raporturi sau însuşiri, la stări sau acţiuni, s-a părăsit ideea de substanţă, de lucru în sine, considerându-se drept obiect al cunoaşterii numai aceste *relaţii*. Aici este meritul pozitivismului în special. Dar cum mentalitatea substanţialistă nu a dispărut aşa de repede, sunt şi astăzi sociologi care, recunoscând că fenomenele sociale sunt relaţii interindividuale, întemeiază totuşi societatea pe bază substanţialistă. În fond, relaţiile depind una de alta, se influenţează şi se înlănţuie laolaltă, îmbrăcând aspectul cauzal. În ceea ce priveşte conceptul de societate, în explicarea lui se repetă aceeaşi situaţie ca şi în evoluţia şi explicarea ideii de suflet. După cum în secolele trecute sufletul era conceput ca o substanţă care produce diferitele fenomene psihice : inteligenţa, memoria, asociaţia stărilor de conştiinţă, afectivitatea, voinţa etc., pentru a se ajunge mai târziu la o concepţie ştiinţifică, la *actualism*, pentru care sufletul nu este decât o totalitate de fenomene psihice, de acte, tot aşa s-a întâmplat şi cu societatea. Ea nu trebuie concepută ca ceva misterios, în sine, care produce diferite forme de manifestări, ci ca o totalitate de funcţiuni actuale, în raporturi de interdependenţă, având ca purtători activi pe indivizi, consideraţi ca nişte cantităţi spirituale prin a căror sinteză se naşte un tot cvasisubstanţial.

În acest sens am afirmat noi mereu că societatea este de natură spirituală şi că astfel fiind, ea trebuie privită şi explicată prin ajutorul unor metode adecvate. Dar dacă societatea este spirit, se pune problema : care anume funcţiune spirituală este dominantă în procesul de alcătuire a socialului ? Care este elementul fundamental prin care se formează această unitate transpersonală, societatea ? Sau, transpunând problema în termeni metafizici : *care este esenţa acestei unităţi spirituale – societatea* ?

Ca în toate problemele de acest fel, ne găsim şi aici în faţa mai multor răspunsuri, care alcătuiesc tot atâtea teorii şi sisteme filosofice şi sociale. Astfel, s-a susţinut că ceea ce uneşte pe oameni în societate este *comunitatea de idei*, că solidaritatea umană se întemeiază pe bază raţională şi că întreaga structură şi evoluţie socială coincide cu evoluţia intelectuală. Prin urmare, ideea ar fi *dominantă* şi de ea depind toate celelalte funcţiuni sociale. Aceasta este o concepţie.

Alţii au explicat societatea nu prin raţiune, care e ceva rece şi care poate izola mai mult pe oameni, lăsându-l pe fiecare deoparte cu concepţiile şi ideile sale critice, ci în comunitate indivizii se simt legaţi prin impulsiuni cărora nu le pot rezista şi a căror putere de atracţie întunecă raţiunea, înăbuşind orice spirit critic – şi acestea ar fi de natură afectivă. Iată o a doua teorie. Şi, în sfârşit, alţii au văzut în societate o uniune de oameni pe baza interesului sau a unui scop pe care îl urmăresc împreună şi pentru realizarea căruia ei luptă laolaltă, suferind sau bucurându-se cu toţii. Şi astfel s-a formulat o a treia teorie, de altă natură decât primele două. Le vom analiza pe fiecare, arătând argumentele pe care se sprijină, precum şi dificultăţile pe care le întâmpină. Amintim însă de la început un fapt, anume constatarea, pe care o poate face oricine, că şi în acest domeniu al sociologiei se repetă, sub altă formă, discuţia care a avut loc atâta vreme în psihologie în jurul problemei unităţii psihice, unde s-a încercat reducerea varietăţii fenomenelor fie la intelect, fie la afect, fie la voinţă, ajungându-se în cele din urmă la concluzia că în această unitate poate domina într-un

anumit moment aspectul cognitiv, în altul cel emoţional sau volitiv, fără ca prin aceasta ele să se poată reduce unul la altul. Fenomenele psihice, ca şi cele sociale, se întrepătrund şi e foarte greu să deosebim limitele lor, să arătăm unde sfârşeşte unul şi începe altul. Acelaşi lucru şi în viaţa socială, în care individul e prins cu tot sufletul său, cu întreaga sa conştiinţă. Dar să analizăm trăsăturile caracteristice generale ale fiecăreia dintre cele trei concepţii menţionate.

Intelectualismul sociologic porneşte de la ideea că acest fapt spiritual care este societatea se bazează pe conştiinţa asemănării oamenilor care se găsesc legaţi laolaltă într-un grup social. Astfel, **D. Brinton** [88], fără a fi un reprezentant al acestei teorii intelectualiste, susţine totuşi că la baza relaţiilor sociale şi a grupului social este conştiinţa similitudinii spirituale, căci dacă societăţile se deosebesc prin caractere fiziologice şi anatomice, nu mai puţin însă elementul cel mai deosebitor e conştiinţa lor. Şi animalele pot avea asemănare în diferite regiuni şi împrejurări şi mai ales ele sunt asemănătoare prin instincte, întrucât în genere reacţionează la fel faţă de acelaşi excitant exterior. Dar aceasta nu e de ajuns pentru a putea trage concluzia că acest conformism al lor este social. Ele pot simţi la fel şi pot face acţiuni asemănătoare, fără ca prin aceasta să formeze o societate, pentru că nu-şi dau seama de asemănarea lor. Numai cei care se aseamănă şi-şi dau seama raţional de această asemănare alcătuiesc o societate propriu-zisă. De aceea, zice **Giddings**, schimbul de idei la indivizi care se aseamănă produce fenomene sociale [89]. Societatea umană, în opoziţie cu cea animală, care este instinctivă, apare ca produs al raţiunii, căci ea este „rezultatul avantajelor percepute” şi se realizează din ce în ce mai mult, proporţional cu aceste avantaje, iar facultatea care le percepe este intelectul [90]. Intelectualismul propriu-zis este reprezentat de Aug. Comte, care de altminteri şi-a constituit întregul său sistem de gândire sociologică pe baza *ideii* şi *a evoluţiei ei* [91]. Din însăşi clasificarea ştiinţelor se vede ideea sa fundamentală, care este afirmarea unităţii şi continuităţii intelectuale, bineînţeles în diferite grade. Societatea, în concepţia lui Aug. Comte, se bazează pe o dependenţă reciprocă între cei care o compun, pe o solidaritate a lor. Ceea ce se numeşte în genere „ordinea socială” nu este altceva decât armonia elementelor componente, iar aceasta se realizează numai prin *armonia ideilor*, căci orice fel de ordine presupune neapărat o concepţie raţională. De aceea, în diferitele forme de societăţi, începând cu cele mai primitive şi sfârşind cu cele mai civilizate, se constată că aceea este cea mai închegată şi mai perfectă, în care consensul de idei al indivizilor este mai puternic şi mai constant. Prin urmare, nu este de ajuns să existe o unitate de reacţiuni sau chiar de sentimente, ci trebuie să existe această solidaritate de idei.

Dar rolul intelectului ca factor esenţial pentru societate se vede şi mai bine dacă privim societatea nu numai în structura sa, ci în schimbarea, în evoluţia ei, care pentru Aug. Comte se confundă cu progresul social. După teoreticianul pozitivismului, în afară de mediul biologic, prin care se înţelege rasa, solul, clima, toate alcătuind condiţiile externe în care trăieşte societatea – şi care pot grăbi sau împiedica transformarea societăţii, în afară de înmulţirea populaţiei şi de luptele sociale, factorul cel mai important care dă direcţia evoluţiei sociale este cel spiritual, şi anume *intelectul*. Pentru a se putea face o schimbare sau pentru reforma societăţii, trebuie să se înceapă

88. Daniel Brinton, *The Basis of social Relations*, London, 1902.
89. Franklin Henry Giddings, *Inductive Sociology*, New York, 1901.
90. James Quayle Dealey and Lester Frank Ward, *A Text-Book of Sociology*, New York, 1912, p. 1.
91. A se vedea Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 1922, pp. 175-222.

cu schimbarea mentalităţii ei, cu reorganizarea ideilor, ceea ce atrage după sine în mod firesc modificarea moravurilor şi, în urmă, a instituţiilor sociale. Toate revoluţiile sociale mari s-au născut atunci când spiritele au devenit revoluţionare. Societatea, zice Aug. Comte, este o organizare de idei, de aceea modul cum evoluează ideile determină şi formele de schimbare ale societăţii. Pornind de la această concepţie, Comte aplică teoria pozitivismului, susţinând că fazele de evoluţie ale societăţii omeneşti sunt identice cu acelea ale evoluţiei inteligenţei şi că, prin urmare, aceeaşi lege se aplică pretutindeni, adică *legea celor trei stări*. Nu ne ocupăm aici deloc de formele diferite în care istoria gândirii filosofice constată această lege la **Turgot** şi nici la **S. Simon**, predecesorii lui Aug. Comte, ci ne mărginim doar a expune esenţialul concepţiei lui Comte.

Se ştie că el a deosebit trei stadii sau trei faze succesive prin care a trecut inteligenţa omenească în dezvoltarea sa şi care au dat o anumită fizionomie ştiinţelor, fiecare fază însă reprezentând un progres faţă de cea anterioară. Astfel, cea dintâi fază, în care spiritul şi societatea sunt dominate de credinţă şi magie, are un caracter *religios*.

Fantezia era atunci funcţiunea cea mai activă, prin care omul privea totul. Începând cu *fetişismul,* când avem de-a face cu un cult direct şi personal şi când singura formă de organizare socială e familia, continuând cu *politeismul*, când apare teocraţia o dată cu clasa preoţilor, precum şi *sclavia*, care trebuie considerată ca un semn de civilizaţie mai avansată, deoarece nu se mai omoară prizonierii de război, ci ei sunt luaţi numai ca sclavi, devenind muncitori la câmp sau meseriaşi, şi sfârşind cu *monoteismul*, care trece dincolo de forma naţională a societăţii, liberând spiritul de lanţurile sclaviei trupeşti, faza teologică a cunoaşterii şi a societăţii reprezintă cea mai veche şi mai primitivă etapă a evoluţiei umane. Dar ideea nu este în ea însăşi statică, ci se schimbă, spiritul evoluează şi atunci explicarea naturii începe să se facă în alt mod, iar viaţa socială, în consecinţă, capătă un alt aspect. Din secolul XIII şi până la Revoluţia franceză urmează o a doua fază, în care spiritul şi societatea au o înfăţişare nouă. E *faza metafizică*, care reprezintă, faţă de etapa anterioară, o atitudine critică, dezorganizatoare, căci în locul zeilor atotputernici apare acum credinţa în entităţi abstracte şi raţionale. Vechea disciplină clericală suferă o puternică lovitură prin protestantismul lui Luther, care proclamă dreptul libertăţii de conştiinţă, iar dogma însăşi e atinsă prin calvinism. În locul teismului se introduce deismul. În sfârşit, reorganizarea spirituală şi socială se face în cea de-a treia fază evolutivă, numită *pozitivistă*, când predomină autoritatea spirituală propriu-zisă, când în locul instinctelor şi pasiunilor domneşte raţiunea, când cunoaşterea umană nu se mai îndreaptă spre entităţi metafizice, ci se mulţumeşte să prindă relaţiile dintre oameni accesibile minţii noastre, când apar invenţii şi societatea trece de la tipul militar la cel industrial, când etica dobândeşte caracter social şi când se proclamă în sfârşit *sociocraţia*. Iată în câteva cuvinte modul cum explică Comte evoluţia spirituală şi cea socială, care coincid şi în care societatea urmează transformărilor ideilor.

E drept că Aug. Comte, a cărui doctrină este atât de cuprinzătoare, a confundat procesul de diferenţiere dintre religie, metafizică şi ştiinţă cu procesul de transformare şi de evoluţie şi ca atare a putut susţine această netă separaţie între diferitele etape ale spiritului, afirmând că pozitivismul este ultima – ceea ce nu pare cu nimic justificat în mod teoretic. Diferenţierea aceasta s-a produs treptat, în timp, dar din acest fapt nu se poate deduce că ea este în fond şi un proces de evoluţie necesară. Aceasta cu atât mai mult cu cât şi astăzi în unele domenii de cunoaştere nu se poate spune că ne găsim în faza pozitivistă, întrucât se constată că suntem încă în cea teologică. Aşa că cele trei etape spirituale nu reprezintă, în totalitatea lor, trei momente succesive. În afară de aceasta, trebuie să menţionăm că Aug. Comte nu s-a

preocupat decât de factorul intelectual, ca şi cum acesta ar fi concentrat în sine toate forţele sufleteşti. El a neglijat rolul sentimentului ca factor dinamic. E drept că în a doua perioadă a vieţii sale, numită „epoca subiectivă”, în care apare *Sistemul de politică pozitivă* de la 1851, Comte acordă sentimentului o deosebită importanţă, făcând din el elementul pe care se bazează *Umanitatea (le grand Être)*.

Desigur că ideile au rolul lor de seamă în viaţa socială şi evoluţia lor nu rămâne fără influenţă asupra tuturor celorlalte fenomene sociale. Prin ele se poate modifica activitatea socială, ele creează acel mediu social prielnic pentru dezvoltarea unei societăţi într-un anumit fel şi fără îndoială că a fi în relaţie unul cu altul înseamnă pentru oameni a avea conştiinţă de această relaţie, dar ceea ce mână pe oameni să se grupeze laolaltă este altceva mai puternic decât ideea, e acea tendinţă către comunitate, în care fiece individ se simte bine şi-şi poate satisface mai uşor interesele, simţindu-se în acelaşi timp mai sigur. În societatea primitivă, mai bine ca oriunde, se poate vedea că deşi există o comunitate de idei, aceasta nu e produs al unui consensus conştient, reflectat, ci sunt alte elemente care au creat-o şi o menţin. Tot aşa, în societatea civilizată, diversitatea de idei şi de concepţii nu împiedică existenţa şi durata societăţii – ceea ce înseamnă că esenţa acestui întreg spiritual e ceva mai mult decât o comunitate intelectuală. De aceea, alţi gânditori au încercat să explice societatea printr-o altă forţă sufletească decât raţiunea, anume prin *sentiment*.

În literatura sociologică, adeseori găsim afirmată ideea că familia este prima şi cea mai originară formă de societate. Aceasta se explică prin faptul că mulţi văd într-însa o realitate bazată fie pe trebuinţa de reproducere, fie pe existenţa unor sentimente tandre de iubire care leagă pe toţi membrii ei. De aici s-a tras concluzia generală că temeiurile ei trebuie să fie identice cu acelea ale întregii societăţi – şi astfel s-a ajuns la concepţia că societatea are o bază moral-afectivă, familia fiind numai o celulă, un element component al întregului social. Simpatia dintre bărbaţi, zice un gânditor german, produce un fel de identificare psihică, o comunitate a lor. Foamea şi iubirea, se spune în general, sunt primele impulsiuni care au adunat pe oameni laolaltă şi numai prin simpatia durabilă care s-a născut între ei se poate explica solidaritatea care-i ţine uniţi. Cei ce au suferit şi s-au bucurat împreună se simt legaţi între dânşii, formează o comunitate permanentă. Prin urmare, trebuinţa de iubire, care începe de la anumite persoane şi se întinde până la Univers în întregimea sa, aceasta ar fi esenţa societăţii.

În special însă **Benjamin Kidd** este acela care a afirmat rolul sentimentului ca o forţă fundamentală pentru societate. Nu raţiunea a determinat unitatea şi evoluţia socială, zice dânsul, pentru că inteligenţa serveşte numai „să cultive un teren câştigat”, dar „prin ea însăşi ea nu are posibilitatea de a cuceri acest teren”[92]. În special sentimentul religios trebuie considerat ca factorul care constituie fundamentul societăţii şi ca motorul evoluţiei sale. Raţiunea nu poate fi esenţială pentru societate, deoarece cu cât se dezvoltă mai mult, cu atât se formează personalităţi mai individualizate şi, mai ales, mai individualiste, care sunt puţin accesibile disciplinei stringente. Or, organismul social cere neapărat subordonarea individului faţă de realitatea socială. Dintre sentimente, acela care e mai puternic şi care poate lega pe oameni mai strâns între ei, făcându-i să fie uniţi, să se supună autorităţii, să se iubească şi să respecte mai mult normele moral-sociale este sentimentul religios. Religia, zice Kidd, a ajutat toată evoluţia şi progresul social. Istoria umană se reduce în fond la istoria sistemelor de religii, bazate pe evoluţia credinţelor religioase. Sentimentul religios ţine pe oameni în frâu, făcându-i să renunţe la egoism şi astfel să se apropie

92. B. Kidd, *L’évolution sociale*, 1896, p. 144.

unul de altul. Nici o sancţiune raţională omenească contra acţiunilor antisociale nu ar fi posibilă dacă n-ar exista sancţiunea religioasă supraraţională [93].

Toate societăţile primitive sunt bazate pe ideea de suprafiresc, iar normele de conduită sunt numai aplicarea tabu-urilor religioase. În societatea civilizată în care trăim, coeziunea socială e produsul altruismului, care s-a dezvoltat din ce în ce mai mult o dată cu răspândirea creştinismului. Superioritatea societăţii moderne asupra celei antice, spune Kidd, constă tocmai în sensibilitatea mai mare pe care o au acum oamenii faţă de suferinţa semenilor şi în blândeţea acţiunilor lor. Creşterea forţei altruismului ar explica astfel toate mişcările sociale şi politice. Organizarea şi transformarea societăţii s-ar datora deci nu inteligenţei, ci sentimentului, şi anume celui religios, care determină „subordonarea intereselor personale şi prezente ale individului faţă de interesele viitoare ale societăţii" [94].

Legăturile dintre oameni înlăuntrul societăţii adeseori se stabilesc tot pe bază de simpatie. Astfel, ceea ce se numeşte în genere *prietenie* nu e decât iubirea spirituală dintre persoanele care au o înrudire psihică şi care se simt mai aproape una de alta. Simpatia şi iubirea se iradiază şi produc comunitate sufletească, înţelegere, solidaritate. De aceea se atribuie aşa de mare importanţă sentimentului. Atunci când cercetăm caracterele unei epoci, ale unei familii, ale unui popor sau ale unei naţiuni, le vom cunoaşte şi le vom înţelege mai bine dacă ne vom da seama de preferinţele şi aprecierile oamenilor, de ceea ce iubesc şi dispreţuiesc ei, de ceea ce numeşte M. Scheler *ethos*, care în fond este ordinea iubirii şi a urii [95]. Scheler merge chiar mai departe, susţinând că iubirea este izvorul spiritului şi al raţiunii înseşi [96].

Nu se poate nega, într-adevăr, că societatea primitivă are un caracter religios, căci totemismul este factorul care determină toate legăturile şi relaţiile dintre membrii clanului nediferenţiat, care el însuşi apare numai ca un mod de manifestare al acelei forme supranaturale numită *mana, orenda, dema* etc. Şi cu toate acestea, nu este posibil să se explice societatea prin sentiment, chiar dacă el este o impulsiune trecătoare în asocierea indivizilor şi în procesul de transformare socială, căci unitatea spirituală care este societatea e mai complicată şi mai durabilă decât reacţiunile afective ale indivizilor. Sentimentul e o funcţie psihică subiectivă, foarte subiectivă şi care are un pronunţat caracter individualist. Ca atare, el nu poate armoniza trebuinţele şi interesele oamenilor. În societate omul participă cu toată fiinţa sa, suportând puterea de constrângere a ei, care îi formează şi-i modifică mentalitatea, îi schimbă ideile sale proprii şi îi sugerează altele, îi transformă sentimentele şi îi imprimă tendinţe noi. După cum nu se poate reduce societatea la un consensus de idei, tot aşa nu se poate reduce nici la o solidaritate emoţională. Aceasta cu atât mai mult, cu cât sentimentele sunt foarte variabile şi parcurg o scară cu mai multe trepte, trecând de la forme pozitive de afirmare şi realizare la cele mai negative şi mai destructive înfăţişări. Desigur, Kidd are dreptate când vorbeşte despre marea influenţă a religiei în societăţile primitive, despre puterea prescripţiilor religioase, dar religia acestor popoare nu este ceva subiectiv, iar elementul afectiv – religiozitatea – nu apare ca un moment personal şi conştient în viaţa individului. Teama de sancţiunea suprafirească este într-adevăr foarte puternică, dar ce s-ar întâmpla cu societatea care a ieşit din faza unei astfel de organizări pe bază de religie dacă esenţa ei ar fi numai un asemenea sentiment subiectiv ?

93. *Idem*, p. 198.
94. *Idem*, p. 239.
95. Max Scheler, *Ordo Amoris*, in *Schriften aus dem Nachlass*, Berlin, 1933, Bd. I, p. 227.
96. *Idem*, p. 238.

A rămas să cercetăm acum şi o a treia concepţie, care întemeiază societatea pe baza *voinţei*, considerând acest fenomen psihic drept elementul determinant şi dominant al ei. E teoria numită a *voluntarismului sociologic*, care, trebuie să recunoaştem, raliază o mare majoritate a sociologilor. Dacă societatea este, cum am arătat mai înainte, o totalitate de relaţii interindividuale, obiectivate şi concretizate în instituţii, atunci în mod firesc natura relaţiei va indica ce este dominant în unitatea socială. Or, când vorbim despre relaţie între persoane, ne gândim neapărat la *acţiune*, la ceva care se *manifestă* în anumite forme. Pot fi mai mulţi oameni care să aibă aceeaşi ţintă, dacă însă nici unul nu activează în această direcţie şi pentru toţi, nu se poate spune că ei formează o societate. Aceasta se constituie numai atunci când un conţinut psihic comun mai multor indivizi creează o legătură între ei şi când această legătură se manifestă printr-o acţiune care îi priveşte pe ei în grup. Astfel, de exemplu, la începutul secolului XVIII, numeroşi emigranţi germani au pornit spre America, fiecare fiind călăuzit de planurile şi dorinţele sale personale, dar s-au grupat mai apoi laolaltă în statul Iowa şi au alcătuit comunitatea *amana*, căreia i-au dat chiar o organizaţie comunistă. Sau tot aşa, naufragiaţii de pe un vapor, câtă vreme se luptă fiecare cu valurile pentru a scăpa de moarte, reprezintă o simplă unitate fizică ce este preocupată numai de soarta sa, de îndată ce ajung însă la mal, pe o insulă pustie şi se gândesc cum să-şi procure hrana, cum să se apere contra fiarelor, cum să se adăpostească, ei încep a lucra împreună, având un scop comun şi împărţindu-şi munca. Atunci formează ei în mod spontan o societate. Ceea ce îi leagă pe toţi laolaltă, indiferent de concepţiile lor despre lume şi de sentimentele lor, este scopul pe care-l urmăresc toţi prin sforţări unite. Raţiunea şi sentimentul pot izola pe oameni, voinţa însă îi adună, îi uneşte şi îi ţine grupaţi laolaltă.

Voinţa omenească are anumite caractere ale sale, prin care se poate explica întregul ei mecanism. Dacă toate celelalte fenomene din Univers sunt supuse procesului de cauzalitate, unei cauzalităţi naturale mecanice, voinţa şi acţiunea omenească sunt însă dominate de un alt element, anume de *scop*, având un caracter teleologic. Sau, cum spune atât de expresiv **Ihering**, întrebuinţând un exemplu simplu, dar concludent: piatra cade *pentru că*, pe când omul lucrează *pentru ca*. Prin urmare, în viaţa omului avem totdeauna a face cu reprezentarea anticipată a unui lucru pe care voinţa trebuie să-l realizeze. Unde nu este un scop de realizat, nu avem acţiune, ci un simplu fenomen fizic. Fenomenele fizice se explică prin ajutorul cauzalităţii, care dă omului putinţa de a le cunoaşte, pe când acţiunile omeneşti trebuie cercetate şi înţelese în mod teleologic, prin ajutorul ideii de finalitate. Dar dacă voinţa este un element dominant pentru viaţa activă a individului, în societate avem de-a face oare cu aceeaşi formă de voinţă sau cu alta? Simpla manifestare a voinţei individuale este suficientă pentru explicarea fenomenelor sociale sau există un alt fel de voinţă? S-a vorbit despre o voinţă socială. Există o astfel de voinţă? Şi ce este ea?

Unii au văzut în aşa-zisa voinţă socială numai generalizarea sau întinderea unei voinţe individuale asupra altor voinţe. **Gumplowicz,** de pildă, susţine că nu poate fi vorba de o voinţă generală sau comună a unui popor sau a unui grup oarecare, căci nu există decât voinţe individuale, egoiste care se luptă între ele şi din această opoziţie a lor rezultă un fel de echilibru, a cărui formă de exprimare este dreptul [97]. **G. Ratzenhofer**, considerând procesul social ca un raport de forţe între voinţele individuale, deosebeşte *voinţe active* sau *agresive* şi *voinţe pasive* sau *defensive* [98]. O

97. Gumplowicz, *Un programme de Sociologie*, in „Les Annales de l'Institut International de Sociologie", t. I, Paris, 1895.
98. Gustav Ratzenhofer, *Die soziologische Erkenntnis*, Leipzig, 1898, pp. 285-286.

minoritate de oameni cu voinţă tare supune pe ceilalţi, care sunt personalităţi slabe şi cu voinţă pasivă. În modul acesta conducătorul impune voinţa sa celorlalţi, formulând el interesul colectivităţii şi alcătuind astfel aşa-numita voinţă socială. În realitate însă, voinţa socială nu se poate identifica celei individuale, ci cel mult s-ar putea considera uneori ca un compromis al voinţelor individuale în raport cu valoarea forţei lor. Individul se supune acestei voinţe, care rezultă din cele individuale, deoarece chiar propriile sale interese sunt satisfăcute o dată cu ale celorlalţi prin această voinţă.

Ideea de voinţă socială o găsim precizată destul de bine încă din secolul al XVIII-lea în concepţia lui **J.J. Rousseau**, care face deosebire între *voinţa generală* şi *voinţa tuturor*. Aceasta din urmă este, pentru dânsul, numai o sumă, o adunare de voinţe individuale, un fel de consensus care se poate observa adeseori la grupurile mici, în care toţi îşi exprimă aceeaşi dorinţă şi iau o hotărâre pe care o poate executa fiecare în parte, după cum poate să şi renunţe la ea. „Voinţa generală" însă este ceva mai mult decât o sumă de voinţe individuale, având în plus ceva, care se impune tuturor. Această voinţă stăpâneşte pe indivizi, fiind baza oricărei societăţi organizate şi a statului. Ea rămâne constantă şi deasupra indivizilor. Prin urmare, în voinţa socială nu stă pe primul plan concordanţa voinţei indivizilor, ci ea este voinţa unui tot colectiv, chiar dacă apar glasuri individuale contrare. Din cele expuse până acum se poate trage concluzia că voinţa socială nu este o sumă numerică a voinţelor individuale, nici un rezumat al relaţiilor acestor voinţe. Observatorul şi cercetătorul social pot vedea în mod practic în ea o medie a voinţelor individuale, mai ales că în anumite societăţi sau în anumite ocazii de manifestare ale grupelor sociale acţiunile se hotărăsc cu majoritate de glasuri. Poporul îşi manifestă voinţa sa prin vot, iar acesta se calculează numeric şi rezultatul lui este considerat ca expresia voinţei poporului, tocmai pe baza majorităţii, deci pe o medie a voinţei indivizilor. W. Wundt desemnează voinţa socială cu numele de „voinţă integrală" sau „totală", văzând în ea nu o sumă de voinţe individuale, nici extinderea puterii unuia asupra altuia, ci o *rezultantă* care cuprinde în sine diferite direcţii de voinţă, motive convergente de acţiune, ca şi motive divergente. „Voinţa individuală, zice dânsul, apare faţă de cea integrală sau totală ca modul de exprimare emoţional-individual al unei fiinţe vii, izolate faţă de limbă" [99]. Această voinţă socială cuprinde deci în sine unitatea şi diversitatea şi se exprimă în instituţii juridice, în familie, în mitul moştenit de la strămoşi, în care ei văd chiar forţe suprafireşti etc.

Voinţa socială, fără a fi deci o substanţă de sine stătătoare, ci numai o unitate generală de voinţe, e o forţă care are putere de cauzalitate. Ea stabileşte un conformism în acţiunile şi atitudinile indivizilor, dovedindu-se astfel o realitate foarte importantă. Din punct de vedere psihologic, desigur că ea presupune existenţa unor conţinuturi psihice identice sau similare în sufletul oamenilor, cum ar fi scopurile pe care trebuie să le urmărească în comun, dar ea depăşeşte pe fiecare în parte. Dovada cea mai evidentă o constituie modul de funcţionare al statului. Într-adevăr, statul este o organizaţie politică în care un număr mic, restrâns de conducători hotărăşte, iar hotărârile lor sunt valabile pentru toţi cetăţenii cărora li se impun. Ei reprezintă statul, ei voiesc pentru ceilalţi indivizi. Şi cu toate acestea, voinţa lor, care prin faptul că ei deţin puterea s-ar putea identifica cu voinţa socială, trebuie să fie acceptată de cetăţeni pentru a fi valabilă, căci dacă aceştia nu-şi dau asentimentul, se produc tulburări, se nasc nemulţumiri mari, care ajung chiar la revoluţie. Reprezentanţii voinţei sociale

---

99. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Bd. IX, Leipzig, 1918, p. 326.

nu-şi pot impune propria lor voinţă individuală numai prin teama de pedeapsă pe care o pot provoca în sufletul indivizilor conduşi, căci aceasta nu e durabilă şi nu produce decât un conformism exterior, care la prima ocazie se poate distruge. Prin urmare, este nevoie de o conştiinţă comună, de o colaborare, de consimţirea celor care ascultă de comandă. Astfel, voinţa socială nu se reduce numai la hotărârea celor care comandă şi nu constă numai în generalizarea, prin orice mijloace, a voinţei lor personale, ci este nevoie de consimţirea celorlalţi, de acea medie generală care nu este numai o sumă de voinţe individuale. Ca atare, voinţa socială există ca o realitate care-şi are baza şi în voinţele individuale, dar care există şi mai presus de fiecare în parte, fiind o rezultantă totală.

Ea este un element esenţial al conştiinţei sociale, prin care se formează şi trăieşte societatea. Din interesele, tendinţele, sentimentele comune se nasc coordonarea şi cooperarea socială, se nasc instituţii comune, care apar chiar ca forme impersonale de voinţă. Voinţa socială este evidentă în diferitele forme de asociaţie, în societăţile comerciale, în asociaţiile ştiinţifice, în adunările profesionale etc. Indiferent dacă individul vrea sau nu, la vârsta prevăzută de lege el trebuie să facă serviciul militar, indiferent dacă este entuziasmat sau nu, el trebuie să meargă la război când patria cere aceasta, pentru că voinţa socială, deşi e şi în noi, este şi mai presus de noi, pentru că ea cuprinde şi acordul şi dezacordul, unitatea ca şi diversitatea. Dacă în toate aceste forme de societate ideea de scop comun apare clar, nu sunt oare şi alte forme în care legătura dintre indivizi să pară a fi de altă natură şi determinată de altceva decât de vreun element voluntar ? Iată, de exemplu, *familia*, în care ceea ce uneşte pe părinţi şi copii este parcă nu voinţa şi scopul, ci o profundă legătură de afectivitate. Se mai poate spune atunci că esenţa societăţii este voinţa ?

Ferdinand Tönnies, care consideră toate unităţile sociale, inclusiv familia, ca produse ale unei voinţe – el fiind cel mai important reprezentant al voluntarismului social –, deosebeşte două feluri bine distincte de voinţă, şi anume : 1) *voinţa speţei* (*Wesenswille*), o voinţă naturală, în care e cuprinsă toată fiinţa omului, cu gândirea şi afectivitatea sa, şi 2) *voinţa personală* (*Kürwille*), de natură reflexivă, conştientă, produsă de gândire. Cel dintâi fel de voinţă stabileşte o unitate absolută a instinctelor, sentimentelor şi dorinţelor individului. Ea e o realitate naturală, existentă în noi, cu care ne naştem şi de care nu ne dăm chiar seama. Este, cum spune Tönnies, „echivalentul psihologic al trupului omenesc sau principiul unităţii vieţii” [100]. Această voinţă e ceva vegetativ şi oarecum animalic, căci deşi devine psihică, ea are totuşi o existenţă latentă, care trăieşte şi activează în om indiferent de conştiinţa lui. E o voinţă pe care speţa o transmite descendenţilor şi în baza căreia se formează şi se dezvoltă comunitatea familială. Între membrii acestei comunităţi este mai întâi o legătură de sânge, prin care se stabilesc raporturi între părinţi şi copii, între fraţi, între părinţi. Mai târziu ea se transformă într-o comunitate de convieţuire, de loc, pentru a deveni apoi o comunitate de cooperare. În astfel de unităţi sociale există un consensus general, o înţelegere tacită, nu contractuală, având ca bază a ei tocmai această voinţă a speţei, care determină un psihism comun tuturor membrilor din astfel de comunităţi, fără ştirea şi fără intenţia lor.

A doua formă de voinţă este cea personală, ale cărei caractere sunt cu totul deosebite de cele dintâi, căci aceasta este o voinţă conştientă de sine, produsă de gândire şi variabilă după indivizi, care sunt călăuziţi în toate acţiunile lor de scopuri şi interese. Printre acestea joacă adeseori un rol important utilitatea proprie,

---

100. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, III Aufl., Berlin, 1920, p. 71.

egoismul, orgoliul etc. Acest fel de voinţă este instrumentul prin care individul se poate emancipa de grupul originar căruia îi aparţine. Primul fel de voinţă este esenţial pentru ceea ce numeşte Tönnies *comunitate (Gemeinschaft)*, cel de-al doilea creează *societatea propriu-zisă (Gesellschaft)*. Comunitatea este o unitate de viaţă în care legătura oamenilor se exprimă prin plăceri comune, prin obiceiuri şi amintiri comune, care însă nu au fost voite şi alese de individ, ci speţa le-a voit şi le-a impus. Societatea propriu-zisă se bazează, din contra, pe hotărâri voite, pe interese conştiente şi idei gândite, în ea individul vrea el singur şi se găseşte împreună cu aceia cu care în mod intenţionat urmăreşte acest scop comun.

În felul acesta, toate formele de societate au ca element esenţial, constitutiv, *voinţa*, fie că ea se prezintă sub aspectul conştient al *interesului*, cum susţine A. Small, pentru care societatea este „o interdependenţă de interese", fie că apare în forma aceea naturală şi constrângătoare de voinţă a speţei, cum îi zice Tönnies. În orice caz, societatea există numai acolo şi atunci când există acţiune şi scop. Distincţia pe care o face Tönnies cuprinde o mare parte de adevăr, deoarece se observă destul de bine deosebirea dintre felul de hotărâre şi de participare la acţiune a individului în anumite grupuri sociale, cum sunt comunităţile, faţă de celelalte feluri de societăţi. Voinţa socială nu este deci o entitate metafizică sau o forţă misterioasă, ci ea porneşte de la voinţa individului, pe care însă totdeauna o depăşeşte. Ea este tot aşa de reală ca şi cea individuală, căci noi o simţim, ne luptăm uneori contra ei, întotdeauna însă îi cedăm.

Societatea este deci o comunitate spirituală, activă, o cooperare în vederea unor scopuri comune şi urmărite de toţi membrii ei, o organizare a vieţii pentru toţi şi prin toţi. De aceea ea exercită constrângere asupra indivizilor care o compun. După ce am analizat natura şi esenţa vieţii sociale, ajungând la concluzia că ea e un tot spiritual în care elementul formativ şi dominant – dar nu exclusiv şi singur – este voinţa, ne vom opri puţin asupra ideii de fapt social, pentru a completa şi accentua mai mult cum trebuie înţeles el.

Ce este faptul social?

Nu tot ceea ce se petrece înlăuntrul societăţii este fapt social, deoarece sunt o sumedenie de fapte făcute de cineva şi care-l privesc exclusiv pe dânsul, având un caracter pur personal. De exemplu, nu prezintă nici un interes pentru societate cum îşi aranjează cineva cărţile în bibliotecă, cum distribuie camerele locuinţei sale, ce fel de lămpi electrice are, dacă ele sunt aşezate în plafon sau pe pereţi etc. Aceasta depinde de gustul fiecăruia, nu face nici rău, nici bine societăţii – sunt fapte absolut particulare. De asemenea, nu poate fi considerat drept social faptul săvârşit de mai mulţi inşi deodată, considerat în mod brut. Vom întrebuinţa, pentru lămurirea acestei idei, un exemplu foarte sugestiv al lui Max Weber ; dacă atunci când începe să plouă, mai mulţi trecători de pe stradă deschid cortelele, nu putem spune că ne aflăm în faţa unui fapt social, căci fiecare a lucrat din propria sa trebuinţă de a se apăra de ploaie, negândindu-se la ceea ce fac ceilalţi. Asemănarea exterioară a acţiunilor individuale nu dă naştere socialului. Este nevoie deci nu numai de un conformism exterior pentru producerea fenomenelor sociale, ci mai ales de unul interior, psihic. Ce este dar un fapt social ?

Se cunosc mai multe interpretări şi moduri de explicare a faptului social, toate afirmând însă natura sa psihică. **Bouglé** şi **Raffault** afirmă că „faptul social este,

înainte de orice, o comunicare a conştiinţelor, o acţiune şi reacţiune a unora asupra altora"[101]. După alţii, sociale sunt nu acţiunile care se săvârşesc în societate, ci „ideile" care determină aceste acţiuni. Războaiele, fenomenele economice, precum şi cele politice sunt rezultate din idei şi bazate pe idei. Revoluţia franceză, de exemplu, a fost forma de manifestare a unei revoluţii a mentalităţii franceze, provocate de gânditori care au fost nemulţumiţi de mersul vieţii sociale. De aceea, caracterul unei acţiuni ar depinde de ideea care a determinat-o.

Gabriel Tarde consideră drept fapt social orice acţiune săvârşită de un individ, având drept model pe altcineva. Cu alte cuvinte, faptul social este rezultatul contactului a două sau mai multe conştiinţe care sunt între ele în raport de imitaţie, cum s-a văzut din expunerea teoriei imitaţiei. Orice acţiune individuală devine deci socială de îndată ce este imitată de alţii.

Durkheim, din contra, atribuie faptului social alte caractere şi-l explică în alt mod. Pentru dânsul, faptul social e caracterizat prin puterea sa de constrângere asupra individului şi prin exterioritatea sa. Într-adevăr, sunt unele fapte, acţiuni şi obligaţii care se impun individului de la naştere, existând deci înaintea lui şi în afară de conştiinţa sa. De exemplu : limba, portul, familia, legile juridice etc. El nu li se poate sustrage, dacă vrea să trăiască în societate. Se prea poate ca individul nici să nu simtă constrângerea lor, dacă se supune de bună voie, dar o simte destul de bine în caz de rezistenţă, căci chiar dacă nu este vorba totdeauna de o constrângere legală, există totuşi o presiune a opiniei publice, care aprobă, dezaprobă, laudă sau ridiculizează anumite acţiuni. Sau, în cazul cel mai bun, cine nu se supune acestor fapte este în imposibilitate de a trăi în societate, de a avea relaţii sociale, căci nimeni nu poate vorbi altă limbă decât aceea pe care o cunosc ceilalţi membri în mijlocul cărora trăieşte şi nici nu poate face alte fapte decât cele permise de obiceiuri şi de legi.

Deşi faptul social astfel conceput constă din reprezentări şi acţiuni, deci din elemente psihice, totuşi – zice Durkheim – el nu se confundă cu fenomenele psihice, pentru că acestea există numai în conştiinţa individuală, pe când faptele sociale au alt substrat decât pe individ, anume societatea[102]. Faptul social există, după concepţia durkheimistă, şi în conştiinţa individuală, nefiind numai ceva exterior ei, dar există acolo pentru că mai întâi trăieşte în conştiinţa colectivă, de unde se reflectă în fiecare individ.

Avem deci faţă în faţă două concepţii opuse : prima a lui Tarde, pentru care faptul social este numai generalizarea unui fapt individual, a doua aceea a lui Durkheim, care numeşte fapt social ceea ce mai întâi e în conştiinţa grupului şi apoi în cea individuală. Durkheim se ridică în special în contra interpretării finaliste a fenomenelor sociale, susţinând că faptele sociale nu trebuie considerate ca dezvoltarea logică şi teleologică a unor idei determinate, că ele nu sunt realizarea progresivă a unor astfel de idei. În jurul părerilor acestor doi sociologi francezi se învârtesc toate celelalte moduri de interpretare şi explicare ale faptului social, căci *teoria sinergiei sociale*[103], de pildă, nu este altceva decât reluarea concepţiei lui Durkheim, iar determinarea faptului social prin influenţa reciprocă a conştiinţelor individuale nu e decât o altă formă a teoriei lui Tarde.

Dacă facem abstracţie de toate teoriile şi ne orientăm numai după ceea ce observăm în realitate, atunci desigur că nu putem neglija câteva elemente pe care

101. C. Bouglé et Raffault, *Eléments de Sociologie*, Paris, 1926, p. 9.
102. E. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1910, p. 8.
103. Julien Pioger, *La vie sociale,* Paris, 1894.

noi le considerăm absolut necesare pentru definirea şi caracterizarea faptului social. Nouă ni se pare absolut incontestabil că nu se poate numi social decât acel fenomen care *derivă din viaţa socială, care este produs de mediul şi de instituţiile sociale*. Nu este însă de ajuns atâta pentru definirea faptului social, deoarece pe lângă originea socială, fenomenul trebuie să mai îndeplinească o condiţie pentru a deveni social, anume *să intereseze societatea, să urmărească realizarea unui scop social*. Excursia pe care o face cineva în munţi pentru admirarea răsăritului soarelui de pe un vârf de munte înalt, chiar dacă sus, în vârful muntelui, se întâlnesc mai mulţi oameni care cu toţii vor să admire acelaşi peisaj, rămâne o simplă călătorie de agrement particular, întocmai ca şi o scrisoare de dragoste pe care un tânăr o scrie iubitei sale, câtă vreme nu dă naştere la alte acţiuni care interesează societatea şi nu izvorăşte din vreun scop social.

Purtătorii faptelor sociale, substratul viu al lor, îl formează indivizii şi grupele sociale care sunt în relaţie între ele, determinate de trebuinţe şi interese reale. Ca atare, faptul social este de natură spirituală în esenţa sa. Dar dacă purtătorii săi sunt şi indivizii, atunci cum se explică însuşirea sa de a fi exterior conştiinţei individuale şi constrângător faţă de oameni ? Am arătat deja în alte capitole din această lucrare cum privim noi societatea şi cum explicăm întregul ei mecanism funcţional, accentuând asupra puterii creatoare a relaţiilor interindividuale dintre oameni, sub presiunea trebuinţelor sau intereselor lor. Aceste relaţii, obiectivate şi concretizate în instituţii, reprezintă oglinda spiritului şi a mentalităţii lor. Ele continuă să trăiască şi după dispariţia elementului viu care le-a produs, dobândesc chiar o formă mai generală şi mai imperativă, pierzând cu vremea orice urmă de origine personală şi subiectivă. Transmiterea lor din generaţie în generaţie le dă un caracter de obiectivitate şi exterioritate faţă de conştiinţa generaţiilor mai noi, care le găsesc gata existente la venirea lor pe lume. Sub ochii noştri se petrece acest proces de prefacere, de producere a unor instituţii noi, care corespund unor trebuinţe sau dorinţe impuse de relaţiile dintre indivizi sau dintre grupe sociale şi care dobândesc o existenţă autonomă, precum şi putere de constrângere asupra noastră înşine, cu atât mai mult deci asupra celor care vor veni după noi. Astfel, relaţiile dintre muncitori şi patroni, fiecare tinzând să-şi apere interesele sale, au dus la necesitatea contractului colectiv de muncă, prin care se garantează aceste drepturi pentru fiecare, pe de o parte – în interesul armoniei şi unităţii sociale – şi continuitatea procesului muncii, pe de alta. Aceleaşi trebuinţe au impus realizarea instituţiilor speciale de judecată, tribunalele muncii, care reprezintă interesul societăţii de a evita conflictele.

Şi dacă ne gândim la noile forme politice de organizare a statelor din zilele noastre, apare evident că dorinţele claselor producătoare de a avea mai multe drepturi, de a-şi spune cuvântul autorizat şi cunoscător în chestiunile economice care le interesează – pentru că e vorba de munca şi viaţa lor –, dorinţa aceasta a ocazionat organizarea corporativă a statului în unele ţări. Iată cum elemente spirituale, relaţii dintre grupe sociale produc instituţii obiective cu putere constrângătoare faţă de indivizi şi chiar exterioare conştiinţei lor. Prin urmare, social este faptul care interesează colectivitatea şi care rezultă din însăşi viaţa socială. Caracterele faptului social sunt deci finalitatea, constrângerea faţă de individ, exterioritatea şi interioritatea în acelaşi timp faţă de conştiinţa lui.

*
* *

Am arătat în cele ce precedă că societatea este o realitate integrală, în care întotdeauna şi pretutindeni individul apare numai ca un element, care, chiar dacă are putinţa teoretică de a se desface de ea, rămâne totuşi ataşat de dânsa şi suportă covârşitoarea ei influenţă. Ipoteza existenţei omului izolat, ca o fiinţă anterioară societăţii, nu este admisibilă, întrucât cei mai primitivi oameni, cei mai apropiaţi de animalitate, trăiesc grupaţi laolaltă. Spencer consideră pe aborţi drept cea mai sălbatică populaţie, nişte adevăraţi tigri – şi cu toate acestea, şi ei au locuinţele lor grupate câte două-trei împreună.

Prin urmare, ipoteza omului izolat, care ar fi preexistat faţă de societate, este exclusă. Dar dacă analizăm diferitele forme de societate, mai civilizate sau mai primitive, mai complexe sau mai simple, cea dintâi problemă care ni se impune este cercetarea factorilor fundamentali şi necesari care explică alcătuirea societăţii, precum şi a condiţiilor în care apare societatea. Noi admitem această deosebire între factori şi condiţii, deşi ea ar putea fi susceptibilă de variate interpretări sau chiar considerată drept eronată, totuşi nouă ni se pare reală şi importantă, pentru că, de exemplu, mediul geografic în care trăieşte o grupare de oameni are desigur importanţă nu numai pentru determinarea activităţii economice a oamenilor prin materiile prime oferite de sol, subsol etc. şi care dau astfel anumite posibilităţi de muncă, ci influenţează chiar asupra psihicului şi moravurilor oamenilor, dar nu este totuşi factorul cel mai de seamă care constituie societatea însăşi.

Tot aşa putem spune despre comunitatea de sânge, care fixează anumite caractere biologice tipice, precum şi unele caractere spirituale, că este un element foarte important, de care trebuie să ne ocupăm. Şi cu toate acestea, elementul geografic şi cel biologic, deşi necesare vieţii sociale, nu constituie însă societatea propriu-zisă şi nu se identifică cu ea. Trebuie să intervină altceva care să stabilească în mod activ legături între oameni. Utilizând un exemplu cunoscut, ne putem întreba dacă bolnavii dintr-un spital, prin faptul că paturile lor sunt aşezate în acelaşi salon, formează o societate. Sau tot aşa cu vizitatorii unei expoziţii. Este de ajuns simpla juxtapunere a oamenilor în spaţiu, trăind în aceeaşi climă şi în aceleaşi condiţii geografice, pentru ca să se producă societatea? Împrejurările fizice pot fi prilej sau condiţie pentru stabilirea unei comunităţi între oameni, dar ele singure şi numai ele nu sunt suficiente pentru naşterea societăţii. Mai mulţi aventurieri europeni au emigrat în America, îndreptându-se de pildă spre California, mânaţi de dorinţa de a găsi aur. Câtă vreme ei, deşi locuiau de multe ori în apropiere unii de alţii, se pândeau între dânşii, se ciocneau şi se duşmăneau, fiecare dorind să găsească el aurul, câtă vreme nu aveau nimic comun, nu formau o societate. Când însă s-au asociat împreună pentru a face explorări comune, născându-se sentimente de camaraderie şi tendinţa de a-şi uni sforţările, atunci s-a stabilit o comunitate de simţire şi gândire, s-a născut un conformism al acţiunilor lor. Sau să privim lucrurile prin altă prismă. Un partid politic real este o societate de oameni care urmăresc acelaşi ideal politic, având unitate de conducere şi mijloace comune de luptă. Fiind un scop comun şi un conformism de acţiune, avem a face cu o formă de societate. Când însă membrii lui nu se mai înţeleg, nu mai respectă programul, nu mai întrebuinţează aceleaşi mijloace de luptă politică, partidul sau această mică societate se desface. În orice societatea se observă acelaşi lucru, încât identitatea sufletească apare ca primul şi cel mai fundamental factor pentru formarea şi existenţa unei societăţi. Din această identitate

psihică se nasc obiceiuri comune, un mod asemănător de a judeca lucrurile şi evenimentele, solidaritatea membrilor care trăiesc laolaltă.

Pentru conservarea societăţii mai trebuie însă şi altceva. Grupele sociale, care se fac şi se desfac necontenit, ne dau numai impresia imperfectă a societăţii omeneşti, pentru că lor le lipseşte *continuitatea* şi *tradiţia*, în baza căreia relaţiile dintre indivizi se perpetuează şi dobândesc caracterul de instituţii obiective. În sfârşit, trebuie să mai amintim încă un element necesar pentru existenţa societăţii, acela care reprezintă voinţa socială şi în baza căruia individul cu opinie divergentă se supune hotărârii majorităţii, anume *autoritatea*, care sancţionează orice acţiune vătămătoare societăţii sau ameninţarea pentru existenţa ei. Cel dintâi element şi cel mai important, de care ne vom ocupa acum, este conştiinţa socială.

CAPITOLUL II

Factorii și condițiile vieții sociale

Conștiința socială

Dacă pentru unii sociologi conştiinţa socială este un fapt fundamental, fără de care nu se poate vorbi de societate, pentru alţii ea este o noţiune confuză, căreia nu-i corespunde nici o realitate şi care produce numai încurcături, împiedicând cercetarea ştiinţifică propriu-zisă. Astfel, **Roger Lacombe**, în studiul său asupra metodei sociologice a lui Durkheim, combate de la început ideea că din uniunea conştiinţelor individuale s-ar putea naşte fenomene noi, cu caracter social şi, mai ales, se ridică în contra susţinerii lui Durkheim că există fenomene care rezidă într-un ansamblu în afară de conştiinţele individuale.

Reprezentările colective despre care vorbeşte Durkheim, zice Lacombe, sunt în afară de noi, nu pentru că nu le-am găsi în conştiinţa fiecăruia dintre noi, ci tocmai pentru că ele există în toate conştiinţele individuale, unde au fost imprimate din generaţie în generaţie[1]. De aici rezultă concluzia lui Lacombe că nu este nevoie să se recurgă la ideea unei conştiinţe colective, care nu ar fi necesară şi nici evidentă. Nu discutăm acum concepţia lui Lacombe, observăm numai că el a interpretat greşit raportul dintre conştiinţa individuală şi cea socială în doctrina lui Durkheim, după cum vom arăta chiar în acest capitol.

Tot printre adversarii conştiinţei sociale trebuie considerat **L. Duguit**, care, cercetând ideea de conştiinţă morală şi juridică a popoarelor, afirmată deja încă de mult de **Puchta**, susţine că aceasta nu este decât o personificare a colectivităţii, căreia nu-i corespunde nici o realitate, dar care în schimb poate avea consecinţe periculoase, întrucât aşa-zisa conştiinţă socială anihilează complet rolul individului, absorbindu-l cu totul în grup. După Duguit, nu există decât conştiinţe individuale, înzestrate cu reprezentări, sentimente şi voliţiuni comune, dar care rămân diferite unele de altele. „Dacă într-o adunare de o mie de persoane, zice dânsul, aceste persoane vor acelaşi lucru, sunt totuşi o mie de voinţe individuale şi nu o persoană colectivă, compusă din o mie de indivizi contopiţi în ea, care vor acelaşi lucru. A afirma existenţa acestei pretinse voinţe colective înseamnă a face o afirmaţie arbitrară şi cu totul neştiinţifică”[2]. Pentru acest motiv, el combate concepţia lui J.J. Rousseau, care susţinea ideea unei unităţi şi a unui gând comun, produs prin adunarea acelora care cred şi gândesc la fel.

Alţii se ridică în contra ideii de conştiinţă socială pe motivul că sociologia nu are a se ocupa decât de fapte concrete, pe care trebuie să le cerceteze în mod obiectiv, excluzând orice consideraţii psihologice, or ideea de conştiinţă socială este de natură

1. Roger Lacombe, *La méthode sociologique de Durkheim*, Paris, 1926, p. 24.
2. Léon Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, Paris, ed. 2, t. II, p. 13.

psihologică şi ca atare nu are ce căuta în sociologie. Prin psihism colectiv, spirit integral, suflet colectiv se înţelege conştiinţa socială, pe care ei nu o consideră drept realitate, ci numai ca un nume căruia nu-i corespunde nici un fapt real de sine stătător [3].

În cele ce urmează vom lămuri această problemă, arătând în ce constă conştiinţa socială, precum şi necesitatea acestei noţiuni pentru explicarea fenomenelor care formează obiectul de studiu al sociologiei.

Societatea omenească nu este o sumă de indivizi care se găsesc laolaltă, fără a avea între ei vreo legătură. Călătorii care merg în acelaşi tren, în acelaşi vagon sau compartiment, sunt tot aşa de departe unul de altul ca şi cum ar fi izolaţi sau la mari distanţe, pentru că ei n-au nimic comun din punct de vedere sufletesc. Dar de îndată ce trenul e în primejdie de deraiere sau e atacat de bandiţi, se stabileşte un fel de comuniune, emoţiile şi dorinţa comună de a se salva i-a apropiat. A trebuit să intervină un element psihic pentru ca din simpla unitate de spaţiu să se nască momentan un grup social. Pentru acest motiv, agregarea unor cantităţi, a unor fiinţe vii nu este suficientă ca să se formeze societatea, ci trebuie o conştiinţă comună. Societatea omenească este o unitate spirituală, iar fenomenele sociale sunt produse ale ei. Ştiinţa, morala, religia, regulile de drept, viaţa economică, toate sunt în esenţa lor complexe spirituale şi trebuie privite ca atare. Instituţiile sociale redau întotdeauna exact mentalitatea vremii în care au apărut şi cerinţele ei, cu un cuvânt conştiinţa socială. Faptul acesta l-a făcut pe Marx să susţină că ideologia şi conştiinţa umană sunt reflexul lucrurilor. De altminteri, Marx afirmă existenţa acestei conştiinţe, tăgăduind în schimb orice rol conştiinţei individuale şi căzând astfel într-o altă extremă, tot atât de neadmisibilă ca şi prima.

Se pune însă problema : există o conştiinţă socială deosebită de cea individuală şi mai presus de ea ? Are societatea, ca unitate spirituală, o conştiinţă proprie a sa ?

Din experienţa de toate zilele, fiecare individ poate constata existenţa puterii care îl constrânge la anumite acţiuni sau îl opreşte de la altele, o putere care-l face să-şi înăbuşe dorinţele şi să se conformeze unor reguli, nu întotdeauna mulţumitoare şi uşor suportabile. De ce în săvârşirea acţiunilor noastre ţinem seama de aşa-numita opinie publică ? Şi de ce invocăm autoritatea ei în materie de judecată morală, de guvernământ etc. ? Ce este această opinie publică altceva decât judecata colectivităţii, aprecierea fenomenelor de către grupul social ? Opinia publică este una dintre formele tipice de manifestare ale conştiinţei sociale. Tot aşa, fiecare are în el conştiinţa că aparţine în acelaşi timp unui grup etnic, de care se simte legat şi ale cărui împrejurări de viaţă le trăieşte cu destulă intensitate. *Este conştiinţa naţională*.

În timpuri normale, de pace, nici nu ne dăm bine seama adeseori de puterea acestei conştiinţe. Se întâmplă câteodată să intrăm în conflict de interese cu statul căruia aparţinem, să fim în divergenţă de păreri şi credinţe cu concetăţenii noştri, e normal şi nu prezintă nici o importanţă deosebită, dar imediat ce naţiunea căreia aparţinem e atacată sau vine în conflict cu alta, simţim cu toată puterea că există în noi ceva care ne leagă de conaţionalii noştri, buni sau răi, aşa cum sunt ei, ceva care ne îndeamnă să mergem în apărarea ei până la sacrificiul vieţii. Cât de dureros se simte insultat cineva atunci când e ridiculizat sau injuriat neamul din care face parte ! Naţiunea nu este decât conştiinţa solidarităţii acelora care se simt legaţi prin trecut, prin aceleaşi vicisitudini istorice şi prin aspiraţiile comune de viitor. Renan spunea că numai conştiinţa creată de un mare agregat de oameni solidari, care vor să trăiască

3. W. Sauer, *Grundlagen der Gesellschaft*, Berlin, 1924.

laolaltă, face posibilă naţiunea. De aceea definea el naţiunea ca un plebiscit de toate zilele, adică exprimarea voinţei de a continua trăirea în comun a aceloraşi fenomene. Există prin urmare o unitate de simţire şi de aspiraţii între toţi cei care formează un grup social, iar conştiinţa de această unitate se numeşte conştiinţă socială.

Dacă această conştiinţă este un fapt, să vedem cum este concepută dânsa de către sociologi şi, mai ales, cum trebuie s-o concepem. Filosofii care s-au ocupat de legile evoluţiei istorice ale popoarelor au fost adeseori înclinaţi să interpreteze conştiinţa socială în mod metafizic. Astfel, filosofia hegeliană a explicat deosebirile dintre grupele etnice prin existenţa aşa-numitului spirit al poporului (*Volksgeist*), care e diferit de la popor la popor. În concepţia lui Hegel însă, acest *Volksgeist* nu este o realitate ultimă, ci numai o formă individuală de manifestare a unui spirit universal, care el este forţa unică şi ultimă, creatoare a întregii realităţi, cu toată varietatea şi multiplicitatea ei. Prin urmare, orice popor are o conştiinţă şi o voinţă proprii, care se impun tuturor indivizilor care-i aparţin. Libertatea voinţei şi a personalităţii noastre nu înseamnă altceva decât adaptarea la voinţa şi spiritul colectiv. Tot ceea ce suntem noi se datorează faptului că participăm la conştiinţa şi voinţa generală. În concepţia aceasta, conştiinţa socială apare ca o entitate metafizică, născută printr-un proces dialectic raţional, nu ca o realitate psihică a cărei origine se poate explica prin ajutorul experienţei.

În deosebire de filosofi, care au interpretat conştiinţa socială în mod metafizic, unii sociologi au făcut din ea un fenomen psihic, punându-l în legătură chiar cu anumite organe de simţuri, întocmai ca şi fenomenele de psihologie individuală, a căror existenţă şi funcţiune este legată de sistemul cerebro-spinal. Astfel, A. Schäffle, vrând să dovedească natura organică a societăţii, a stabilit o sumă de analogii între societate şi un organism, între conştiinţa individuală şi cea socială. El vorbeşte despre „puterea de concentrare” a conştiinţei sociale, de „pragul”, de „oboseala” şi de „alterarea” ei. După cum în viaţa sufletească a individului nu orice impresie intră şi rămâne în sfera conştiinţei, tot aşa în societate nu orice fenomen atrage „atenţia socială” etc.

Alţi organicişti amintesc chiar de un „creier social”, care ar fi sediul conştiinţei. Foarte interesante sunt însă toate concepţiile care interpretează conştiinţa socială în mod psihologic, dintre care vom cita în special concepţia lui Giddings, caracterizată prin afirmarea categorică a ideii că această conştiinţă socială, pe care el o numeşte *conştiinţă a speţei* (*Consciousness of kind*), este însuşi fundamentul societăţii.

Ce este conştiinţa speţei? Ideea aceasta a lui Giddings a fost înţeleasă şi comentată în diferite feluri, căci ea a apărut unora ca un fenomen biologic, altora ca o formă a simpatiei, ba chiar unii au identificat-o cu instinctul sexual. În realitate însă, această conştiinţă este o stare mentală variabilă, care nu poate fi confundată nici cu conştiinţa rasei sau a clasei, nici cu cea morală, deşi în unele momente ea poate coincide cu fiecare dintre ele [4]. Conştiinţa speţei este conştiinţa asemănărilor şi deosebirilor dintre indivizi. Şi dacă asemănările şi deosebirile exterioare sunt fenomene biologice, nu putem spune acelaşi lucru şi de conştiinţa despre ele, căci ea este un fenomen spiritual care constată aceste asemănări şi deosebiri. De asemenea, nu se poate admite că avem de-a face cu o noţiune abstractă, metafizică, pentru că ea are forţă de socializare, creează asociaţii şi organizări, face pe cei care se aseamănă şi au conştiinţa acestei asemănări să se grupeze laolaltă. În ceea ce priveşte identificarea acestei conştiinţe cu simpatia, e adevărat că acest sentiment intră şi el ca un element

4. Giddings, *The Principles of Sociology*, p. 18.

component în conştiinţă, dar ideea de conştiinţă a speţei este mai amplă, căci cuprinde elemente care nu se găsesc în noţiunea de simpatie. În conştiinţa speţei intră, desigur, un fel de simpatie organică a indivizilor, însă pe lângă aceasta şi mai importantă decât ea este percepţia asemănării şi reflecţia asupra acestei asemănări [5]. Giddings a înţeles prin conştiinţa speţei conştiinţa asemănărilor şi deosebirilor dintre indivizi şi dintre grupe, în baza căreia oamenii se unesc în clase, în partide, în societăţi de tot felul.

Sfera acestei conştiinţe e mică la început, fiind limitată numai la hoardă sau la familie, mai târziu însă ea se lărgeşte din ce în ce mai mult. Opoziţia dintre eu şi non-eu, dintre individ şi fiinţele din jurul său, îl face pe om să se perceapă pe sine ca ceva deosebit de ceilalţi. Aşa se naşte în el conştiinţa de sine. După aceasta urmează însă un proces invers, adică stabilirea asemănărilor pe care le vede omul între sine şi semenii săi. În producerea şi dezvoltarea acestei conştiinţe a speţei se constată două faze, şi anume: mai întâi se stabilesc asemănările fizice, externe (culoare, statură, vârstă, sex), şi apoi cele psihologice (sentimente, idei, scopuri). Prima fază este oarecum *obiectivă* şi e caracterizată prin existenţa acelei simpatii organice de care pomeneam mai înainte şi care se stabileşte între cei ce seamănă din punct de vedere fizic. A doua fază este *subiectivă*, căci acum avem de-a face cu fenomene psihice, subiective, din a căror asemănare se naşte simpatia reflexivă, conştientă. Din lucrările lui Giddings nu se vede destul de clar care din aceste două faze este mai importantă în producerea conştiinţei speţei. Se pare însă că el consideră asemănările fizice numai ca o limită minimală necesară pentru gruparea oamenilor, rămânând pe primul plan în importanţă asemănările psihice. Conştiinţa aceasta a speţei condiţionează, după Giddings, existenţa societăţii. Iată deci o altă concepţie asupra conştiinţei sociale.

Când vorbim despre conştiinţă, ne gândim neapărat la un *subiect* care este purtătorul ei şi la nişte *obiecte* percepute şi integrate într-un tot. De aceea trebuie să ne întrebăm, în ceea ce priveşte conştiinţa socială, care este subiectul şi obiectul ei. Se înţelege de la sine că nu avem de-a face cu un fenomen legat de un anumit organ, cum e cazul conştiinţei individuale, ci cu o funcţiune legată de grupul social. Prin urmare, acest grup trebuie să se simtă ca un tot unitar şi să-şi dea seama că se deosebeşte de alte grupe prin anumite caractere specifice lui [6]. **McDougall** (*The group Mind*) consideră drept condiţie *sine qua non* a existenţei unui grup această conştiinţă care se afirmă mai ales prin conflictul cu alte grupe. Conştiinţa unei societăţi se exteriorizează întotdeauna prin simboluri sau semne materiale, care exprimă şi rezumă fondul special şi tendinţele grupului. Ce este drapelul pentru regiment decât

5. *Idem*, p. 68, precum şi *Inductive Sociology*, p. 99.
6. Noi întrebuinţăm termenul generic de *conştiinţă socială*, alţii îi zic însă „spirit social", „suflet colectiv", „psihism colectiv". Toate expresiile denumesc în fond acelaşi fenomen. Scheler, în lucrarea *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, 1924, face deosebire între *suflet al grupei* şi *spirit al grupei*, înţelegând prin suflet subiectul colectiv al activităţilor semi-automate sau chiar automate, în care inconştientul are o mare parte de influenţă (în mit, legende, datini), iar prin spirit al grupei, subiectul colectiv care face acte conştiente cu anumite intenţii (creaţiile în drept, morală, artă etc.). Pe când sufletul grupului ar fi ceva impersonal, anonim, spiritul grupului ar fi personal, căci el este realizat în conducători (p. 42).

În realitate, deosebirea aceasta este artificială, pentru că spiritul grupului, în sensul pe care i-l dă Scheler, nu este altceva decât spiritul individual, care în toate manifestările sale are imprimată pecetea proprie mentalităţii grupului social în care s-a dezvoltat el. Chiar după activităţile pe care le atribuie Scheler spiritului social (ştiinţă, artă, drept) se vede că avem de-a face cu creaţii personale ale unui spirit individual care suferă influenţa mediului social şi colaborează cu societatea în toate creaţiile sale.

tocmai expresia materială a conştiinţei acestei unităţi sociale? Tot aşa, dacă privim alte grupe sociale, pretutindeni constatăm că orice asociaţie sau grupare presupune conştiinţa de unitate a unui scop sau de anumite interese proprii. Nu se poate înţelege ideea de clasă socială fără conştiinţa de clasă. Marx, vorbind despre ţărani, a arătat pentru ce aceştia formează o clasă aparte, deosebită de burghezi, accentuând asupra faptului că ei trăiesc în condiţii economice deosebite, că au interese speciale şi o cultură a lor, care îi separă de burghezi. Dându-şi seama că au aceleaşi interese şi că trăiesc la fel, ei au dobândit conştiinţa că sunt o clasă specială. Aceasta a stabilit între dânşii o solidaritate, un anumit fel de a privi lucrurile, o conştiinţă specială.

Obiectul conştiinţei sociale îl formează scopurile, reprezentările, sentimentele şi dorinţele comune ale membrilor unei societăţi, instituţiile sub a căror autoritate trăiesc acei oameni, legile şi monumentele lor. Conştiinţa aceasta cuprinde însă în ea şi un element de valoare, pentru că o dată cu recunoaşterea caracterelor speciale care o deosebesc de alte grupe sociale, o societate îşi afirmă şi propria sa valoare. Dar ceea ce predomină mai cu seamă în această conştiinţă este un afect comun, e sentimentul de solidaritate al celor care trăiesc laolaltă [7].

Dacă purtătorul conştiinţei e grupul social, atunci nu este această conştiinţă ceva cu caractere exterioare manifeste şi nu dobândeşte ea aspectul de unitate morfologică, existentă independent de indivizi?

Mulţi sociologi văd în conştiinţa socială, după cum am arătat, numai un nume care se dă unor reprezentări şi sentimente comune mai multor indivizi, nerecunoscându-i caracterul de realitate efectivă, care poate să apară într-o formă obiectivă şi constrângătoare faţă de individ [8]. Tarde susţine că prin contact şi, mai ales, prin sugestie de la o conştiinţă la alta se produce o stare de spirit comună la toţi cei care fac parte dintr-un grup social. Cu alte cuvinte, imitaţia care uniformizează credinţele şi dorinţele oamenilor produce conştiinţa socială – şi aceasta nu ar fi nimic mai mult decât generalizarea conţinuturilor psihice din sufletul unui individ în conştiinţa tuturor celorlalţi. Procesul de transformare a conştiinţei sociale s-ar efectua prin generalizarea unor idei, unor invenţii, care trec de la un om la altul. După această concepţie, stările de conştiinţă individuală sunt singura realitate, faptele sociale nefiind inteligibile decât numai prin ajutorul fenomenelor psihice individuale. În special doctrina contractualismului din secolul XVIII a văzut în conştiinţa socială numai o medie a caracterelor persoanelor grupate laolaltă. Prin urmare, nu societatea condiţionează conştiinţa membrilor ei, ci spiritul lor determină şi formează conştiinţa socială.

Opusă acesteia este concepţia sociologică *universalistă*, care s-ar putea spune că îşi trage obârşia din filosofia platonică. Discuţia filosofică asupra raportului dintre „universal” şi „individual” este transpusă în sociologie de Lazarus, care i-a dat o formă mai puţin largă, preocupându-se numai de raportul dintre conştiinţa individuală şi cea naţională sau socială. După dânsul, conştiinţa socială, căreia el îi dă numele de „spirit integral”, este o realitate originară, din care derivă conştiinţa individuală, individul fiind considerat numai ca un exemplar dintr-o speţă [9]. Pentru O. Spann, reprezentantul universalismului în sociologia contemporană, individualitatea spirituală nu poate fi considerată deloc ca fiind anterioară societăţii [10]. După cum în doctrina lui Platon lucrurile individuale din lumea sensibilă sunt numai nişte

7. A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, Berlin, 1923, precum şi Stoltenberg, *Vierkandts Lehre vom Kollektivbewusstsein*, in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie”, 1924.
8. L. Tanon, *L'évolution du droit et de la conscience sociale*, Paris, 1900.
9. L. Stein, *Philosophische Strömungen der Gegenwart*, 1908.
10. O. Spann, *Gesellschaftslehre*, 2 Aufl., 1923.

copii ale Ideii, a cărei existenţă este anterioară lor, în concepţia lui Spann conştiinţa socială este un prius logic faţă de cea individuală. Ideea fundamentală care se degajează din sociologia lui Spann şi care, trebuie să o recunoaştem, cuprinde adevărul, e că psihismul individual se dezvoltă numai în societate şi prin societate. Aceasta oferă omului mediul şi impulsiunea necesară pentru a-şi dezvolta posibilităţile sale psihice.

Trecând peste această concepţie universalistă, să ne oprim un moment asupra modului cum înţelege Durkheim ideea de conştiinţă socială, pentru că adeseori a fost greşit interpretat şi atacat pe nedrept. Durkheim afirmă, vorbind despre caracterele faptelor sociale, că ele diferă de fenomenele psihice individuale nu numai prin calitatea lor, ci chiar prin substratul pe care îl au [11]. Conştiinţa socială, care produce faptele sociale şi care se impune indivizilor, există în colectivitate. Ea nu are fiinţă pentru că se găseşte în individ, ci invers, trăieşte în indivizi pentru că există în colectivitate [12]. Durkheim a căutat să elibereze sufletul uman de biologie, să-l explice prin societate, prin conştiinţa socială concretizată în instituţii. De aceea, Roger Lacombe susţine că ideea de conştiinţă colectivă l-a împiedicat pe Durkheim de a studia metodic conştiinţele individuale, care produc fenomenele sociale şi care ar trebui explicate numai în funcţie de psihicul individual.

Durkheim nu a inventat o noţiune goală de înţeles şi nici o entitate metafizică, ci a văzut în conştiinţa socială o realitate care se exteriorizează în credinţe religioase, în reguli de drept, în formaţiuni politice etc. Dar fireşte că ea nu este ceva desfăcut de indivizi şi fără legătură cu ei, pentru că „ansamblul credinţelor şi sentimentelor mediei membrilor unei aceleiaşi societăţi formează un sistem bine determinat, care are propria sa viaţă şi care poate fi numit conştiinţă colectivă sau comună" [13]. Conştiinţa aceasta este sinteza conştiinţelor individuale şi, ca orice sinteză, ea prezintă caractere noi, deosebite de cele individuale. „Din acţiunile şi reacţiunile care au loc între indivizi se degajează o viaţă mentală cu totul nouă, care transpune conştiinţele noastre într-o lume de care n-am avea nici o idee dacă am trăi izolaţi" [14]. Prin urmare, conştiinţa socială este o *rezultantă* a conştiinţelor individuale, o sinteză a credinţelor, ideilor şi sentimentelor indivizilor. Pe când alţi gânditori au făcut din conştiinţa aceasta o simplă etichetă, care exprimă numai o masă de reprezentări şi sentimente comune mai multor oameni, Durkheim vede în ea o sinteză care apare în mod obiectiv, fiind materializată în instituţii juridice, religioase, economice, dar care ca fenomen psihic există tot în indivizi. Ea nu e un fenomen omogen, ci cuprinde în sine diferenţele şi opoziţiile individuale. De aceea, purtătorul conştiinţei sociale este individul în primul rând, dar ea se găseşte concretizată în acelaşi timp şi în instituţii, care dovedesc existenţa unui mod general de a gândi şi a simţi. După ceea ce ne-a rămas în artă, în limbă şi în monumente istorice deducem noi astăzi care era mentalitatea vremilor trecute şi din legile lor înţelegem ce fel de raporturi existau între oameni.

Societatea nu este o persoană în carne şi oase, care să aibă un suflet individual, ci este o structură cu viaţă proprie, produsă prin sinteza conştiinţelor individuale. Ca membru al unei comunităţi, omul are trăsături psihice asemenea cu ceilalţi, pentru că toţi suferă influenţa aceleiaşi societăţi. Din conştiinţa legăturii cu alţii şi a comunităţii lor se naşte în sufletul individului un fel de conştiinţă supraindividuală. **Spranger** spune textual: „grupa ca atare n-are suflet, dar întrucât ea influenţează

11. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, XVI.
12. *Ibidem*.
13. E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1911, p. 46.
14. E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, 1924, p. 85.

asupra fiecărui membru al ei, ea produce o capacitate psihică supraindividuală, un fel de eu colectiv" [15]. Conştiinţa socială apare deci tot ca ceva imanent în conştiinţa individuală, însă cu un caracter special, în baza căruia individul se ştie şi se afirmă ca reprezentant al unei grupe. În acelaşi timp însă, ea se prezintă şi sub un aspect obiectiv în instituţii.

Acel principiu al „sintezei creatoare", cum i-a spus Wundt, sau al „totalităţii", cum îi zice Höffding [16], găseşte aici o bună aplicare. Orice totalitate, din cauza legăturii interioare a elementelor ei, are însuşiri pe care nici una din părţi nu le posedă, de aceea apare ca ceva deosebit de ele. Conştiinţa socială, deşi se bazează pe indivizi, existând în ei, are totuşi un caracter obiectiv, tocmai pentru că ea cuprinde ceva mai mult decât este în conştiinţa fiecăruia. Şi tot ceea ce nu ne aparţine numai nouă, ci depăşeşte conştiinţa noastră, ne apare ca ceva exterior, obiectiv şi capătă o viaţă proprie, ba nu arareori ia chiar forma de fiinţă personală. Eroii din mitologie sunt creaţii de asemenea natură, produse ale unor credinţe şi aspiraţii colective[17]. Conştiinţa socială presupune deci o mulţime de psihisme individuale, deasupra cărora ea se formează şi se ridică, încorporându-se în instituţii, pe care noi le găsim deja în societate ca autorităţi obiective.

E dovedit că indivizii grupaţi laolaltă îşi modifică personalitatea după grupul din care fac parte. După cum în psihologie aceleaşi elemente psihice, având o anumită poziţie în structura psihică, dau naştere unor complexe deosebite între ele, unor tipuri diferite de suflet, tot aşa şi aici, indivizii în grupe, în structuri sociale diferite îşi schimbă fiinţa lor psihică. Prin contactul cu alţii într-o masă de oameni, personalitatea unora scade, pe când a altora creşte. Este un adevăr banal că niciodată o mulţime nu este numai o medie a elementelor ei componente, ci ea se prezintă cu caractere noi, având şi o conştiinţă proprie. Prin convieţuirea indivizilor laolaltă se formează o mentalitate specifică, caracteristică pentru fiecare societate, un anumit fel de a gândi, de a simţi şi de a reacţiona. Nu avem decât să cercetăm mentalitatea diferitelor popoare din jurul nostru, pentru a ne convinge de acest adevăr fundamental. **Taine** spunea că englezii reprezintă conştiinţa practică-utilitară, francezii conştiinţa estetică, iar germanii conştiinţa metafizică [18]. Călăuzită de conştiinţa forţei sale, fiecare naţiune sau stat mare şi-a atribuit o misiune specială în lume. Astfel, Franţa concepe această misiune în formă culturală, considerându-se educatoarea şi îndrumătoarea omenirii, Anglia are conştiinţa puterii şi vrea să domine politiceşte, iar Rusia, deşi s-a considerat întotdeauna reprezentanta pacifismului creştin, nu s-a dat înapoi de a-l impune cu armele [19]. Idealul fiecărui popor trebuie să fie însă dezvoltarea conştiinţei de sine, iar ţinta lui cea mai nobilă să urmărească egalarea în valoare cu celelalte naţiuni superioare sau depăşirea lor, dacă e posibil. Prin misiunea pe care şi-o atribuie fiecare naţiune se explică şi se justifică manifestările şi viaţa ei.

Conştiinţa socială, în forma concretă de obiceiuri, norme morale şi de drept, ni se impune nouă indivizilor, care apărem în genere numai ca o parte dintr-un spirit

---

15. E. Spranger, *Die Lebensformen*, 1922, p. 105.
16. H. Höffding, *La doctrine des catégories*, in „Revue philosophique", 1924. A se vedea şi *Der Totalitätsgedanke*.
17. A se vedea H. Hubert, *Le culte des héros et ses conditions sociales*, in „Revue de l'histoire des religions", prefaţă la lucrarea lui Czarnowski asupra lui Saint-Patrik, *Héros national de l'Islande*, 1915.
18. W. Wundt, în lucrarea sa *Die Nationen und ihre Philosophie*, încearcă, sub influenţa surescitării produse de războiul mondial, să facă o altă caracterizare a mentalităţii acestor trei popoare, având drept criteriu sistemele de filosofie produse de fiecare naţiune. El găseşte că germanii sunt idealişti, iar francezii şi englezii materialişti, Leipzig, 1923, pp. 8-15.
19. Max Scheler, *Nation und Weltanschauung*.

obiectiv, din conştiinţa colectivă – şi cu toate acestea, ea este şi în noi, pentru că deşi trece dincolo de noi, societatea totuşi ne este imanentă. „În acelaşi timp în care ne depăşeşte, ea este şi în interiorul nostru, pentru că nu poate trăi decât în noi şi prin noi" [20].

În om există deci două feluri de conştiinţe, după cum afirmă Durkheim: una *personală*, conştiinţa de stările şi fenomenele care îl privesc exclusiv pe dânsul, şi alta *colectivă*, care cuprinde caracterele comune ale societăţii în care trăieşte individul. Prima reprezintă şi constituie personalitatea individuală, secunda tipul colectiv, conştiinţa socială. Între aceste două conştiinţe este un raport de subordonare şi de armonie, deşi uneori poate exista chiar luptă. Dacă privim raportul dintre cele două conştiinţe din punct de vedere evolutiv, constatăm că legătura socială e cu atât mai tare şi autoritatea cu atât mai puternică cu cât conştiinţa colectivă copleşeşte mai mult pe cea individuală. În adevăr, în faza clanului originar, omogen, când personalităţile nu sunt încă diferenţiate, credinţele religioase stăpânesc complet pe om şi-i reglează întreaga viaţă. Conştiinţa individuală este atunci anihilată de către cea socială. Mai târziu însă, când individul devine o personalitate de sine stătătoare, care judecă toate faptele şi reacţionează, între conştiinţa socială şi cea individuală se stabileşte un altfel de raport, nu mai este o subordonare absolută, ci o armonizare a acestor conştiinţe, ceea ce face posibilă acea solidaritate organică despre care vorbeşte Durkheim.

Prin urmare, orice conştiinţă psihologică are două aspecte, două feţe, una individuală şi alta socială, ambele fiind foarte strâns legate una de alta. Fiecare avem o conştiinţă a propriei noastre vieţi, a instinctelor moştenite de la moşi-strămoşi, a înclinaţiilor noastre, conştiinţă a eului propriu, dar avem în acelaşi timp şi o conştiinţă de dependenţa noastră faţă de grupul social, de legătura intereselor noastre cu acelea ale altora, o conştiinţă socială. Conştiinţa eului stabileşte în genere un paralelism – uneori chiar şi opoziţii sau conflicte – între interesele proprii ale individului şi acelea ale grupului social, pe când conştiinţa socială face totdeauna unitatea acestor interese. Conştiinţa eului e modificată necontenit de către societate, care îi lărgeşte mereu sfera şi capacitatea. Societatea a îmblânzit pe om şi a întunecat egoismul feroce, făcând posibilă dezvoltarea altruismului, şi tot ea a prilejuit progresul ştiinţelor, al invenţiilor şi al artelor. La rândul său însă şi conştiinţa individuală poate da direcţii noi societăţii. **F. Oppenheimer** vorbeşte despre *Ichbewusstsein* şi *Wirbewusstsein*, considerând primul fel de conştiinţă ca un produs al celui de-al doilea [21].

De aceea, conştiinţa socială nu poate fi concepută numai ca o conştiinţă de constrângere pe care o exercită societatea asupra noastră, ci şi ca o armonizare a intereselor şi scopurilor noastre cu ale celorlalţi. Ea nu are deci numai un aspect obiectiv, ci şi unul subiectiv. Dacă ea nu este ceva fizic, nici morfologic, atunci trebuie să vedem într-însa o *unitate funcţională*. **Cooley** a comparat această unitate funcţională a conştiinţei sociale cu unitatea muzicii unei orchestre, cu armonia nouă şi unitară care rezultă din partituri şi instrumente diferite [22]. Sinteza şi coordonarea conştiinţelor individuale dau naştere acestei conştiinţe sociale, care are astfel caracterul de realitate spirituală funcţională, întocmai ca şi societatea.

Din procesul de transformare a conştiinţei sociale, se vede clar partea de contribuţie a individului în viaţa socială. Orice sinteză, în orice domeniu se efectuează ea, nu

---

20. E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p. 79.
21. F. Oppenheimer, *Allgemeine Soziologie*, Jena, 1922.
22. Ch. Ellwood, *Sociology in its psychological Aspects*, 1913.

apare niciodată ca o simplă formă constantă, ci ea variază întotdeauna calitativ, după elementele din care a rezultat. Astfel, conştiinţa socială a popoarelor inferioare este de altă calitate şi de alt grad decât aceea a popoarelor civilizate, tocmai pentru că elementele lor componente sunt deosebite, fiecare reprezentând o altă treaptă de evoluţie psihică. Aşa că înseşi instituţiile sociale obiective, deşi au putere de constrângere asupra noastră, deşi ele sunt modelul după care este educat sufletul nostru, şi ele se transformă totuşi prin schimbarea conştiinţei indivizilor.

Prin aceasta noi nu ajungem la afirmarea unui individualism, pentru că procesul social cuprinde, după noi, cele două momente de care am vorbit mai înainte, anume diferenţierea sau individualizarea şi socializarea. Societatea însăşi dă indivizilor putinţa de a se ridica peste nivelul obişnuit, de a reacţiona chiar faţă de formele de instituţii existente, de a concepe un alt mod posibil de dezvoltare a lor şi de a formula idealuri noi, care, devenind apoi sociale, transformă societatea, ridicând-o pe o altă treaptă de spiritualitate. Tarde are meritul de a fi accentuat rolul conştiinţei individuale în evoluţia socială, dar el a trecut complet cu vederea peste caracterul real, exterior şi obiectiv al conştiinţei sociale. Pe de altă parte, universaliştii, care au stabilit diferenţa calitativă dintre faptul social şi cel individual, deşi au văzut just caracterul sintetic şi obiectiv al conştiinţei sociale, au neglijat însă complet rolul conştiinţei individuale în transformările societăţii. Aşa că ambele concepţii au trecut dincolo de adevăr şi de realitate.

Dar conştiinţa socială poate fi puternică sau mai slabă, mai durabilă şi continuă sau mai puţin durabilă şi discontinuă, de unde şi caracterele speciale ale diferitelor grupe sociale sau forma variată de societate. Aşa, de pildă, conştiinţa socială cea mai puţin durabilă şi cea mai slabă e în grupul social neorganizat, care se formează spontan, sub influenţa unui accident sau a unui fenomen trecător şi momentan, cum este *mulţimea*.

Chiar în grupările ocazionale de oameni, cum sunt congresele, banchetele, pelerinajele, adunările de tot felul, care toate au caracteristic faptul că durează puţin, există în momentul manifestării lor o conştiinţă comună cu o intensitate mai mică sau mai mare, după împrejurări, şi chiar cu anumite caractere proprii. Să vedem ce formă are conştiinţa socială în stările de agregare ocazională sau în cele momentane cunoscute sub numele general de mulţime.

Ce este mulţimea şi care sunt caracterele ei ?

Cea mai răspândită concepţie asupra mulţimii este aceea care o consideră ca o grupare de oameni adunaţi laolaltă în mod întâmplător şi care, sub influenţa unei excitaţii comune, săvârşesc aceeaşi acţiune [23]. Prin urmare, mulţimea nu este ceva organizat, ci ea se datorează unui impuls sau unei excitaţii comune. Acest mod de explicare se potriveşte perfect numai pentru mulţimea accidentală de stradă. Într-adevăr, mulţimea aceasta este forma cea mai rudimentară şi efemeră de sinteză socială, în care există totuşi neapărat un anumit element de omogenizare, prin care se stabileşte un nivel comun şi o legătură între oameni sau, cu alte cuvinte, un minimum de conştiinţă colectivă. Mai bine se poate înţelege mulţimea dacă ne gândim însă la *durata* ei. Le Bon, Sighele, Eleutheropulos definesc mulţimea ca o uniune de scurtă durată în care indivizii urmăresc acelaşi scop. Adeseori mişcările unor oameni care trăiesc pe acelaşi plan de viaţă, cu aceeaşi situaţie socială, deci din aceeaşi clasă, au fost considerate ca mişcări de mulţime, tocmai pentru că nu erau organizate, nu se executau după un plan şi nu aveau continuitate şi durată. Mişcarea ludiţilor din

23. F. Oppenheimer, *Allgemeine Soziologie*, Bd. II, p. 534.

Anglia de la începutul secolului XIX, când s-au distrus fabrici şi maşini, revolta minerilor din Newcastle, răscoalele sclavilor din antichitate, toate fiind produse ocazional, din cauza înrăutăţirii situaţiei materiale, deşi au fost făcute de clase sociale bine conturate, au apărut totuşi ca mişcări de mulţime, pentru că psihologiceşte au derivat din stări sufleteşti momentane şi n-au durat. Câtă vreme nu există conştiinţa durabilă de clasă şi organizare, clasele sociale în mişcările lor se pot confunda cu mulţimile. Mulţimea apare astfel ca o uniune momentană a mai multor indivizi care urmăresc un scop ocazional şi acţionează fără organizare şi fără să dureze. Ceea ce caracterizează o mulţime este deci durata ei, la care trebuie să adăugăm încă un element, anume lipsa puterii de hotărâre precisă în vederea realizării unor scopuri constante.

Conştiinţa unei mulţimi nu este însă nici ea o sumă a conştiinţelor indivizilor care o compun, căci din combinaţia acestora se naşte o formă cu caractere noi, deosebite de cele individuale, chiar dacă ea durează foarte puţin. Fenomenul caracteristic în procesul de formare a acestei conştiinţe este constatarea că prin unirea mai multor cantităţi individuale se produc schimbări calitative din punct de vedere psihologic. **Gothein** remarcă acest paradox logic, întrucât prin cantitate se înţelege o sumă de unităţi omogene, iar prin calitate o serie de însuşiri diferite, prin urmare două categorii logice bine dictincte, care totuşi în viaţa socială se amestecă între ele [24]. Dacă ar fi posibil ca prin cantitate să se schimbe calitatea, atunci ar urma ca două sau mai multe lucruri, prin simpla lor aşezare unul lângă altul, să se schimbe calitativ. Dar, oricâte bucăţi de piatră am pune noi laolaltă într-o grămadă, nu vom obţine altceva decât un morman de pietre. În viaţa socială însă, cum just a observat Simmel, *masa* cantitativă are puterea de a produce chiar schimbări calitative în sufletul indivizilor [25], căci mulţimea are întotdeauna alte calităţi decât ale indivizilor care o compun.

Astfel, la individul cufundat în mulţime dispare personalitatea superioară şi de aceea îl vedem săvârşind acţiuni cu care facultatea sa de judecată nu s-ar putea împăca şi pe care, desigur, conştiinţa sa morală le-ar condamna. Raţiunea obiectivă şi puterea de inhibiţie pare că dispar în faţa altor forţe care-l stăpânesc pe individ din moment ce face parte dintr-o mulţime şi îi scad nivelul său intelectual şi moral. Sub influenţa sugestiei colective şi a contagiunii psihice, ideile şi sentimentele omului se orientează într-o singură direcţie, punându-l într-o stare de automatism sau de hipnoză, în care personalitatea sa este micşorată. Indiferent de provenienţa elementelor care formează o mulţime, întrucât acestea pot aparţine unor clase diferite, pot avea variate profesiuni, pot fi de sexe diferite, conştiinţa mulţimii are unele caractere tipice ale ei, care trec peste aceste deosebiri personale. În primul rând, ea este dominată de impulsivitate şi de afectivitate, nu de idei. De aceea, mulţimea este foarte excitabilă şi impulsivă, putând ajunge la fapte demne de admirat sau la crime odioase. Şi acestea nu trebui privite ca nişte întâmplări excepţionale sau ca manifestări ale unei psihoze colective [26], ci numai ca nişte însuşiri derivate din dominarea sentimentului în conştiinţa mulţimii. Nervozitatea şi excitabilitatea mulţimilor le explică **Le Bon** şi **Kochanowski** prin însuşiri atavice, asemenea instinctelor animalice, prin tradiţie etc.

Cu toate acestea, mulţimea este pretutindeni aceeaşi, indiferent de gradul de civilizaţie şi de cultură al oamenilor. Întrucât oare mulţimea revoluţionară din timpul marii Revoluţii franceze a fost superioară celei din Rusia bolşevică ? Sunt desigur şi

24. E. Gothein, *Über einige soziologische Grundfrangen,* in *Erinnerungsgabe für Max Weber*, Bd. I, p. 200.
25. G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, 1916.
26. W. Hellpach, *Die geistigen Epidemien*, Frankfurt, 1906.

elemente fiziologice inconştiente care pot spori această excitabilitate a mulţimii şi printre acestea nu trebuie să neglijăm stimulul sexual. Psihologia socială a observat că prezenţa femeilor şi a fetelor dă întotdeauna un aspect mai iritant mişcărilor şi luptelor mulţimii. Pentru acest motiv, zice **R. Michels**, la începutul secolului XIX în Parlamentul englez nu erau admise în tribunele spectatorilor femeile, căci se băgase de seamă că atunci când asistau doamne, luptele dintre parlamentari erau mai îndârjite, se vorbea mai mult şi părea că toţi se adresează mai cu seamă tribunelor pentru a plăcea, decât Parlamentului pentru a convinge [27]. Aceasta nu se datora oare stimulului sexual? Crizele de isterie ale mulţimii nu sunt fără legătură cu acest stimul.

Din această cauză a predominării sentimentului, mulţimea este foarte mobilă şi influenţabilă, foarte credulă şi susceptibilă. Taine povesteşte un caz concludent, din care se poate vedea acest caracter de mobilitate al mulţimii. Un grup de revoluţionari era gata să omoare pe un individ acuzat de acaparare de bunuri în timpul Revoluţiei franceze, dar deodată i se face milă de el, apoi de la milă trece la entuziasm, pentru a sfârşi prin a bea şi a dansa cu el în jurul copacului pregătit pentru spânzurarea lui [28]. Sau tot aşa, pentru a cita încă un exemplu, Ludovic Halévy povesteşte o întâmplare foarte sugestivă din timpul Comunei din Paris. Printre prizonierii duşi la Versailles şi înconjuraţi de mulţimea ameninţătoare era şi o femeie tânără şi frumoasă, care la strigătele mulţimii răspundea printr-un surâs dispreţuitor. Atunci mulţimea înfuriată a început a urla: „la moarte, la moarte”. Deodată un bătrân strigă: „nu fiţi cruzi, mai înainte de orice e o femeie”. Cât ai clipi din ochi, furia mulţimii se întoarce contra bătrânului, pe care îl acuză că e comunard, incendiator şi îl ameninţă cu moartea. În acelaşi moment însă, se aude vocea ascuţită a unui copil ştrengar din Paris, care strigă că tânăra e amanta bătrânului. Izbucnesc hohote de râs şi ambii sunt salvaţi, căci „mulţimea trecuse aproape în acelaşi timp de la mânia cea mai serioasă la veselia cea mai sinceră” [29].

Mulţimea nu are o reflecţie logică şi critică, ci gândeşte mai mult prin imagini şi simboluri, subiectul fiind confundat totdeauna cu obiectul, iar preferinţele luate drept realităţi. Drapelele, culorile, emblemele, uniformele, toate contribuie la producerea unor adevărate halucinaţii colective. Adevărurile şi ideile reuşesc mai puţin să mişte mulţimile decât iluziile. Mulţimea are în genere caracter dinamic, uneori chiar patologic şi acest dinamism se realizează prin iluzii, prin fantezie, prin tendinţe mistice. Unei mulţimi i se sugerează uşor convingeri, dar acestea se schimbă tot atât de repede, după cel care o conduce sau care îi vorbeşte. Există chiar o tehnică a oratoriei pentru mulţime, care duce la rezultatul dorit. Cine ar încerca să raţioneze critic şi să exprime îndoieli în faţa unei mulţimi e de la început condamnat la insucces, pentru că mulţimea are nevoie de afirmaţii hotărâte, de formule care să se repete tipic şi invariabil şi să se spună cu convingere, căci ea e afectivă şi dinamică.

În afară de afectivitate, în conştiinţa mulţimii joacă un mare rol *ideea de putere*. Individul, oricât de puternic ar fi, vede şi simte forţa mulţimii, faţă de care aceea a lui dispare şi atunci el îşi dă seama că, în comparaţie cu dânsa, este slab şi dezarmat, nerămânându-i altceva de făcut decât să i se supună. „Puterea formează şi determină structura masei” [30], forţa ei impune respect indivizilor tari sau slabi, făcându-i chiar pe cei mai bicisnici să se simtă puternici în starea de mulţime şi să săvârşească fapte

27. Robert Michels, *Psychologie der antikapitalistischen Massenbewegungen*, in *Grundriss der Sozialökonomik,* IX Abteilung, Tübingen, 1926, p. 332.
28. G. Tarde, *Essais et mélanges sociologiques. Foules et sectes*, p. 22.
29. *Ibidem*.
30. Gerhard Münzner, *Öffentliche Meinung und Presse*, Karlsruhe, 1928, p. 21.

pe care singuri nu le-ar putea face. Această conştiinţă de putere explică intoleranţa şi orgoliul mulţimilor. Monodeismul, pe de o parte, şi sentimentul puterii, pe de alta, explică această intoleranţă a mulţimilor. Cu cât emoţionalitatea mulţimii este mai intensă, cu atât raţiunea ei e mai slabă şi mai paralizată [31].

Dar cum se explică transformarea individului în mulţime? Cum se face că starea de mulţime sporeşte sau scade calităţile individului, atunci când acesta se găseşte împreună cu alţii într-un astfel de grup? **Freud** a încercat să explice acest proces, susţinând că în astfel de stări conştientul trece pe al doilea plan, lăsând să predomine inconştientul, care este comun tuturor oamenilor. Ceea ce diferenţiază pe indivizi unul de altul, dându-i fiecăruia o înfăţişare specială, este tocmai elementul conştient, personal, iar când acesta dispare, rămân active numai instinctele comune tuturor, care îi transformă pe toţi într-o masă omogenă. Freud explică prin ajutorul psihologiei individuale întreaga conştiinţă socială şi toate manifestările mulţimilor, şi anume prin instinctul sexual. Prin urmare, după dânsul, nu poate fi vorba de o conştiinţă colectivă prin care s-ar produce transformări în sufletul individului. Legătura dintre oameni, orice formă socială ar avea ea, nu este pentru Freud altceva decât o legătură de instinct, *libido*, şi psihologia mulţimii nu se poate explica decât prin acest *libido* şi numai în mod psihanalitic. *Dar ce este libido*? *Libido* nu e altceva decât energia instinctului de iubire. Iubirea de părinţi, de copii, de prieteni, de patrie etc. este numai expresia aceluiaşi instinct, care mână sexele unul către altul, îndreptat însă pe alte căi şi către alte scopuri. Oricât de sublimă, dezinteresată şi ideală ar fi iubirea, natura ei rămâne însă întotdeauna aceeaşi – sexuală. Mulţimea ca atare are şi ea o structură determinată de *libido*. Dacă într-o astfel de stare conştiinţa individului se modifică, aceasta se datorează faptului că el este legat prin iubire de alte persoane. Deşi acest fel de iubire nu apare cu un caracter sexual, totuşi în realitate ea derivă din cea sexuală. Iubirea explică procesul de *identificare*, despre care vorbeşte Freud. Într-adevăr, zice dânsul, nu poate exista nici o formă de masă socială fără conducător, care are putere asupra tuturor celor care-l ascultă, aceasta datorându-se procesului de identificare. Prin *libido*, individul din mulţime se identifică imediat cu conducătorul ei, se simte legat de el şi se transpune cu totul în sufletul lui. Conducătorul acesta este idealizat în imaginaţia şi în sufletul său şi fiecare individ din mulţime tinde să compenseze în modul acesta dorinţa proprie de un eu ideal nerealizat. Din cauza educaţiei familiale, a interdicţiilor sexuale, instinctul sexual este refulat, comprimat şi îndreptat în alt sens, de aceea obiectul iubirii poate căpăta o altă formă şi o altă valoare. Întotdeauna însă, în astfel de cazuri, obiectul iubirii este idealizat în dauna eului propriu. Iubirea aceasta poate fi asemănată cu hipnoza, întrucât şi în ea se constată aceeaşi lipsă de critică, aceeaşi supunere şi renunţare la orice iniţiativă, întocmai ca şi în hipnoză. Prin urmare, în mulţime un număr de indivizi „au pus unul şi acelaşi obiect în locul eului lor ideal şi s-au identificat în eul lui” [32].Prin acest proces de identificare se explică „lipsa de independenţă şi de iniţiativă la individ, omogenitatea reacţiilor sale cu acelea ale tuturor celorlalţi, coborârea sa la rolul de individ din masă” [33].

Oricât de mult ar fi criticată această concepţie a lui Freud – şi în mare parte pe bună dreptate –, nu se poate tăgădui totuşi că există un fel de identificare a membrilor unei mulţimi sau a unei mase cu conducătorul ei şi cu masa ca întreg. **Th. Geiger**,

31. Gerhard Colm, *Masse*, in *Handwörterbuch der Soziologie*.
32. Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Leipzig, Wien, Zürich, 1921, p. 88.
33. *Idem*, p. 89.

deşi recunoaşte nivelul omogen al celor care formează o mulţime, susţine totuşi că nu se poate vorbi despre scăderea nivelului intelectual şi moral al unora şi despre ridicarea lui la alţii, pentru motivul că într-un astfel de conglomerat individul participă activ cu alte funcţiuni decât acelea care-l caracterizează ca individ, şi anume el participă nu cu intelectul, ci cu starea sa emoţională [34]. Dar această separaţie de funcţiuni psihice ni se pare absolut arbitrară şi neîntemeiată, căci dacă este adevărat că mulţimea are o natură afectivă, nu e mai puţin just că ea absoarbe pe individ cu toată fiinţa sa, că îi modifică mentalitatea întreagă şi chiar gândirea lui capătă o coloratură emoţională. Aşa se explică faptul că foarte adesea oameni cu inteligenţă superioară, cu putere de reflecţie critică, o dată prinşi în angrenajul unei mase sociale, judecă la fel cu dânsa şi chiar individual luaţi, reflectă în totul mentalitatea masei. Mulţimea stabileşte într-adevăr o egalizare a membrilor, precum şi un nivel intelectual şi afectiv comun pentru toţi participanţii. Fenomenul trăit colectiv sau acele „contagiuni psihice produse prin contact fizic”, cum spune Tarde, sunt cauza acestui proces de omogenizare a indivizilor din mulţime. Căci, încă o dată, nu se poate vorbi despre mulţime ca formă socială, cât de rudimentară, dacă nu există un fenomen comun trăit, o conştiinţă colectivă. Oamenii care se îngrămădesc unul lângă altul pentru a privi o vitrină frumos aranjată, deşi sunt mai mulţi laolaltă, nu formează o mulţime, pentru că le lipseşte o emoţie comună sau un scop momentan al tuturor şi care să-i privească pe toţi.

Mulţimea a fost deseori confundată cu alte forme sociale cu care are puncte de asemănare, dar de care se poate lesne deosebi tocmai prin caracterele sale. În literatura sociologică se vorbeşte de multe ori despre mulţime, masă, grup social, în acelaşi sens ca şi cum acestea ar fi noţiuni şi realităţi identice. Astfel, Le Bon, distingând două feluri de mulţimi, cea *omogenă*, anonimă, care e mulţimea de stradă, şi cea *eterogenă*, neanonimă, care are forma sectei, clasei, parlamentului [35] etc., face tocmai această confuzie între mulţime şi grupul social organizat. Mai întâi, orice mulţime este omogenă, căci indiferent de calitatea şi provenienţa elementelor care o compun, ea nu ia naştere decât în momentul când aceste elemente variate s-au omogenizat printr-o legătură unitară, printr-un sentiment comun. Secta, clasa, parlamentul sunt însă altceva decât mulţimi propriu-zise, căci ele presupun organizare, durată şi continuitate, ceea ce lipseşte mulţimii.

Aceeaşi constatare este valabilă şi în privinţa modului cum priveşte mulţimea Gabriel Tarde, care face deosebire între *mulţimea activă-manifestantă*, entuziastă, animată de iubire sau ură şi *mulţimea pasivă*, care este atentă la ceva sau aşteaptă pe cineva. În realitate, numai prima formă este mulţime propriu-zisă, cealaltă confundându-se cu publicul, despre care vom vorbi imediat şi care are caracterele lui speciale, deosebite de mulţime. Mai clar se vede această confuzie la Tönnies [36]. În studiul său despre mulţime şi popor, Tönnies vorbeşte despre mai multe feluri de mulţimi, pe care le clasifică având drept criteriu *originea* lor, în primul rând, şi apoi *scopul*. După origine deosebeşte el: 1) *mulţimea adunată*, care poate fi *expres adunată*, din poruncă de exemplu, şi *accidental adunată*, 2) *mulţimea separată*, ca de pildă mulţimea pe bază de limbă, de rasă etc. După scop se disting: *mulţimi economice* (lucrătorii din fabrici), *politice* (partidele) şi *spirituale* (comunităţile religioase etc.). Dar toate acestea nu sunt mulţimi, ci altceva, anume grupe sociale organizate, care

34. Theodor Geiger, *Die Masse und ihre Aktion*, Stuttgart, 1926.
35. G. Le Bon, *La psychologie des foules*.
36. F. Tönnies, *Die grosse Menge und das Volk*, in „Schmollers Jahrbuch”, 1920.

pot dobândi în anumite împrejurări caracter de mulţime, de exemplu când manifestează sau se dedau la anumite acte violente. În existenţa lor însă, acestea nu se pot confunda şi nu trebuie confundate cu mulţimea.

Spuneam mai sus că Tarde, când vorbeşte despre mulţimea atentă sau aşteptătoare, o confundă cu *publicul*, deşi tocmai el este acela care, încă din anul 1898, a accentuat deosebirea dintre aceste două forme de sinteză şi de conştiinţă socială, în articolul său *Le public et la foule*, publicat în „Revue de Paris", şi apoi în *L'opinion et la foule* din anul 1901. Mulţimea este o unitate afectivă şi de scop momentan, bazată pe contactul spaţial al indivizilor, pe când publicul, deşi uneori poate fi adunat pe aceeaşi porţiune de spaţiu ca şi o mulţime, este şi rămâne o *unitate intelectuală*. În public avem de-a face cu o sugestie transmisă prin idei şi întovărăşită de reflecţie [37]. În deosebire de mulţime, care presupune indivizi adunaţi fiziceşte pe un loc, publicul este o unitate spirituală bazată pe idei comune, nu pe impulsiuni. În acelaşi timp, publicul apare ca o unitate voită, nu involuntară [38]. Uneori e drept că şi publicul poate dobândi aspect de mulţime. Aşa e publicul dintr-un teatru, care este adunat pe o unitate de spaţiu. De altminteri, aceasta este cea mai capricioasă formă de public, care nu arareori poate să se transforme şi să se manifeste ca o adevărată mulţime. Înainte de anul 1870 mai ales, când publicul francez stătea la parter în picioare, la multe reprezentaţii teatrale el se putea confunda foarte uşor cu o adevărată mulţime manifestantă faţă de actori.

Tarde observă cu dreptate că mulţimea în care „electrizarea prin contact atinge cel mai mare grad de rapiditate şi energie se compune din oameni care stau în picioare sau care merg" [39]. Oamenii care stau jos sunt mai disciplinaţi, căci acest simplu fapt constituie un început de izolare a omului şi un fel de rezistenţă faţă de sugestia altora [40]. Marele public e foarte răspândit în spaţiu, pe când mulţimea este limitată în extensiune. S-a susţinut chiar că publicul nu poate fi considerat ca un grup social, cu caracter obiectiv şi suprapersonal, ci s-ar reduce la o întâlnire de indivizi, întrucât fiecare caută plăcerea sa proprie sau îşi exprimă reflecţia sa, indiferent dacă alţii simt sau gândesc la fel. Dacă la teatru aplaudă toţi spectatorii cu entuziasm sau blamează prin şuierături pe actori, aceasta nu se datorează unei sugestii reciproce a oamenilor, ci este o simplă coincidenţă de manifestări. E adevărat că într-o mulţime individul dispare, adică nu-şi mai păstrează caracterele sale specifice, devenind o simplă cantitate, pe când în public el îşi păstrează personalitatea, fiind însă în unison spiritual cu cei din jurul său, după cum poate fi şi în dezacord. De aici nu se poate deduce însă că publicul este o acumulare de indivizi, cum crede Th. Geiger, pentru că oricât şi-ar păstra cineva personalitatea proprie, nu se poate spune că nu suferă influenţa altora şi nu exercită, la rândul său, o înrâurire asupra celor care-l înconjoară. Nu numai sentimentul are puterea de iradiere şi produce contagiunea spirituală, ci şi ideile. Sugestia intelectuală are sfera ei de aplicaţie şi personalităţile puternice o exercită voluntar sau involuntar asupra celorlalţi. Părerea cuiva asupra unei opere literare, asupra unui spectacol se răspândeşte şi influenţează şi asupra altora care o adoptă, stabilindu-se astfel o comuniune intelectuală.

Publicul variază şi dânsul după elementele care-l compun, căci altul este, de pildă, publicul feminin în comparaţie cu cel masculin şi altfel se manifestă publicul

37. F. Tönnies, *Die öffentliche Meinung*, Berlin, 1922.
38. Michel Davis, *Psychological Interpretations of Society*, New York, 1909.
39. G. Tarde, *Essais et mélanges sociologiques*, p. 29.
40. *Idem*, p. 30.

compus din tineri faţă de cel alcătuit din bătrâni. În orice caz însă, publicul e mai puţin tiran şi mai puţin dogmatic decât mulţimea. În afară de acestea, trebuie să observăm că mulţimea în genere are o caracteristică naţională, pe când publicul este internaţional, deoarece el răspândeşte aceleaşi idei printre indivizi şi popoare diferite. Astfel, se poate vorbi de publicul unei cărţi sau al unei reviste, care are cititori şi aderenţi în toată lumea, trecând peste graniţele ţărilor şi ale naţiunilor. Publicul se interesează de orice este *actualitate* şi în jurul unor astfel de fenomene actuale se face şi se desface el. Mijloacele de formare ale publicului sunt *conversaţia* şi *presa* în primul rând, căci prin ele se stabileşte opinia publică, expresia gândirii şi unităţii spirituale, care e publicul. Conversaţia întreţine interesul pentru fenomenele sociale, ea transmite ideile de la unul la altul, făcând o adevărată comunicaţie interspirituală şi transformând astfel păreri individuale în opinie publică. Dacă însă conversaţia este limitată totdeauna la cercuri mici, presa este aceea care duce mai departe opera ei şi o răspândeşte. După cum s-a spus, jurnalul unifică conversaţia în spaţiu şi o diversifică în timp. Ca formă de conştiinţă colectivă, publicul reprezintă un grad de coeziune mai durabil şi mai puternic decât mulţimea. Judecata publicului este o normă morală şi un impuls către acţiune dintre cele mai puternice, iar sancţiunile sale au adeseori aceeaşi tărie ca şi cele juridice.

Iată deci două forme de manifestare ale conştinţei sociale care dau naştere unor înfăţişări diferite de societate. Se impune acum o ultimă problemă, şi anume : *are mulţimea un conducător al ei* ? Părerile asupra acestei chestiuni sunt împărţite, căci dintre cei care s-au ocupat cu aceasta, unii socotesc că nu poate exista mulţime fără conducător, deoarece toate actele ei ar fi determinate de acei *meneurs de foules*, pe când alţii vorbesc despre *mulţimi acefale*, considerând pe conducători numai ca un semn al organizării, ca un element care se găseşte în orice grupă sau masă socială. Nu se poate spune, de exemplu, despre o mulţime care jefuieşte că are o conducere, după cum nu se poate vorbi despre un conducător al unei mulţimi în panică. De altminteri, în caz de panică nici nu mai avem a face cu o mulţime, decât doar în sensul literal al cuvântului, pentru că atunci nu mai există decât o sumă de oameni care nu au nici o legătură între ei, care, din contra, se luptă unul cu altul, fiecare gândindu-se cum să scape el mai repede, chiar în dauna celorlalţi şi trecând peste dânşii. Panica e provocată de un sentiment de frică fără sens, care se manifestă printr-o tendinţă de împrăştiere, de fugă. De aceea, ea izolează pe oameni şi deci, nemaifiind vorba de nici o acţiune socială, nu are rost nici un conducător.

Orice mulţime, în stadiul său iniţial, în formarea ei, nu are nici un conducător. Unitatea ei o face atunci nu o persoană, ci numai sentimentul care o stăpâneşte. Există într-adevăr cineva care declanşează acţiunea mulţimii şi acesta poate apărea ca un fel de conducător, dar în realitate nu el formează mulţimea. **Fr. Wieser** crede că în genere nu psihologia mulţimii, ci tehnica ei de lucru impune neapărat existenţa unui conducător [41]. Un parlament, ca şi o adunare publică, are nevoie de conducător, căci nu pot vorbi toţi deodată, ci trebuie să fie cineva care să conducă dezbaterile şi să acorde cuvântul. Se înţelege că orice formă de societate organizată are conducători, care apar astfel ca o condiţie necesară, mulţimea însă are numai exponenţi ocazionali, după împrejurări, şi nu conducători propriu-zişi. Conducător devine cineva datorită calităţii sale speciale, indiferent de grupul pe care-l conduce, fie că este în fruntea unei comunităţi religioase, fie că are sub comanda sa o bandă de tâlhari. În orice caz, el este considerat drept cel mai potrivit pentru realizarea scopului

---

41. Friedrich Wieser, *Das Gesetz der Macht*, Wien, 1926.

propus, chiar dacă nu este iubit. Căci nu arareori conducătorul poate fi şi detestat, dar toţi i se supun de frică. Aceasta dovedeşte că nu întotdeauna conducătorul este şi un model sau un exemplu pentru acţiunea altora. Max Scheler, cu fineţea şi subtilitatea spiritului său, a analizat admirabil această problemă a conducătorului şi a exemplului în studiul său *Vorbilder und Führer*. Dacă mulţimea se caracterizează prin unitatea ei afectivă şi prin dinamism, atunci e de la sine înţeles că devine conducător cel care poate spori mai mult energia de acţiune a mulţimii, cel care, având o voinţă puternică, o poate impune şi altora. De cele mai multe ori, comandă unei mulţimi nu oamenii cei mai pătrunzători şi cei mai bine pregătiţi, ci cei mai posedaţi de un gând sau cei mai fanatici. De aceea, aşa-zisul conducător al mulţimii este de fapt numai un exponent al ei dintr-un anumit moment. Aşa ne putem explica de ce mulţimea schimbă mereu conducătorii, de ce apar necontenit alţi exponenţi ai ei.

Ne-am ocupat de această problemă în special pentru a arăta aspectul conştiinţei sociale într-o formaţiune socială dinamică, fără o structură şi morfologie constante. Conştiinţa socială se vede însă clar şi în toată tăria ei nu atât în mulţime, care e ceva trecător, accidental am putea spune, cât în grupul organizat, care are durată. Mulţimea influenţează momentan pe individ, dar nu-l educă, nu îi dă forţă de creaţie, mulţimea distruge mai repede decât creează – pe când grupa organizată are o influenţă constantă şi durabilă asupra indivizilor. Într-o grupă oamenii sunt legaţi în alt mod decât într-o mulţime, căci acolo ei au ţeluri precise şi constante, fac sforţări unitare pentru realizarea unui scop comun cu caracter pozitiv. Grupa este un complex cu durată, continuitate şi organizare pe baza diviziunii funcţiunilor sociale, în ea se nasc tradiţii şi obiceiuri de lungă durată, ea are o structură şi o individualitate a sa [42]. O comunitate religioasă, un partid politic etc. nu sunt unităţi sociale de moment, ci fiecare din ele are onoarea sa, trecutul său, normele sale de conduită care se impun tuturor membrilor lor. Pentru aceste motive, **Vierkandt** [43] consideră grupa organizată ca ultima categorie sau unitate socială, care nu se mai poate deduce din altceva şi pe baza căreia se construiesc diferitele tipuri de societăţi omeneşti.

Din toată această analiză sperăm că se desprinde clar ideea pe care am urmărit-o noi, de a arăta rolul celui dintâi factor social pentru constituirea şi existenţa unei societăţi – *conştiinţa socială*. Dar nu este suficient numai atât, căci, după cum am văzut, o formă de conştiinţă este şi în mulţime, ci mai trebuie ceva. Societatea apare cu un caracter suprapersonal, obiectiv şi existent chiar în afară de viaţa individului. Ea nu se face şi se desface după dorinţa lui, ci continuă să trăiască şi după ce el moare, transmiţând celor care vin tot patrimoniul trecutului. De aceea, este nevoie să cercetăm puţin şi acest element nou, adică tradiţia, continuitatea şi solidaritatea socială.

Tradiţia şi solidaritatea

Pot fi diferite grupări de oameni care să prezinte o durată oarecare şi o ordine şi care totuşi nu constituie o societate, în adevăratul său înţeles. O asociaţie sportivă, de exemplu, formată din amatori de exerciţii fizice, prezintă anumite caractere sociale foarte importante, căci are statute, respectă reguli stabilite şi urmăreşte interese comune. Până chiar şi sporturile pe care le fac membrii ei sunt supuse unor norme,

42. Gerhard Lehmann, *Prolegomena zur Massensoziologie. Probleme deutscher Soziologie. Gedächtnis für Karl Dunkmann*, Berlin, 1933.
43. A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, Berlin, 1923.

având şi un conducător sau arbitru. Fiecare echipă la un *meci de fotbal* are şeful ei, existând în acelaşi timp şi un arbitru al jocului, care dă sancţiuni celor care se abat de la regulile jocului. Ceea ce lipseşte acestor feluri de asociaţii nu e ordinea, nici ierarhia, nici scopul comun, nici diviziunea muncii, ci altceva. Ele au numai un caracter de actualitate, iar ordinea din ele aparţine numai prezentului, nu trece dincolo de moment, nu este ceva continuu şi care să îmbrace caracterul de putere impersonală. Este deci nevoie nu numai de coexistenţa indivizilor, de influenţa reciprocă a lor şi conştiinţa de un scop comun, ci trebuie o ordine durabilă, o continuitate şi tradiţie pentru a se naşte societatea. Conformismul social este bazat şi pe acest respect al tradiţiei şi obiceiului care ni se impune. Din cauza aceasta, *obiceiul* apare drept ceva constrângător, pe care îl urmăm chiar dacă ni se pare neraţional şi nepractic. Obiceiul seamănă cu instinctul, deoarece este moştenit de la înaintaşi, nu este de origine individuală şi, întocmai ca la instinct, nici în obicei nu există, de cele mai multe ori, conştiinţa scopului căruia i-a servit el. Această asemănare, precum şi constrângerea internă pe care o exercită obiceiul asupra noastră l-au făcut pe **Jodl** să explice obiceiul în mod psihologic. Obiceiurile comune indivizilor dintr-un grup social constituie o puternică legătură între ei şi explică multe dintre acţiunile lor asemănătoare. Există o ascendenţă socială a trecutului asupra prezentului şi o presiune a lui, pe care individul nu o poate uşor înlătura. Tradiţia e mai puternică decât ne putem închipui la prima vedere. N-am decât să amintesc cât de mult este stăpânită aristrocraţia de forţa tradiţiei familiale. Şi astăzi încă este considerată ca o mezalianţă căsătoria unui nobil cu o femeie dintr-o clasă socială inferioară. Şi prin aceasta nu arareori el este scos din rândurile familiei sale naturale. Datorită acestei forţe a tradiţiei se menţine şi acum cu toată puterea separaţia de confesiuni la căsătorie. „Morţii ne comandă” şi ne impun, spune **Blasco Ibanez** cu dreptate.

Tradiţia aceasta este transmiterea ideilor, impulsiunilor şi a felului de a judeca lucrurile de la înaintaşi către urmaşi. Noi simţim şi gândim într-un anumit fel, nu numai pentru că toţi cei din jurul nostru simt şi gândesc aşa, ci şi pentru că aşa au gândit şi simţit strămoşii noştri. Şi dacă ne e drag portul nostru naţional, e nu numai pentru că el constituie semnul distinctiv al poporului căruia îi aparţinem, ci şi pentru că a fost portul strămoşilor de la care l-am moştenit. Forţa tradiţiei constă din faptul că noi interiorizăm tot ceea ce ne-au lăsat predecesorii şi îl considerăm nu ca ceva trecut, ci tocmai ca ceva totdeauna prezent. Trăim în trecut şi cu trecutul fără să ne dăm seama de acest lucru. De aici rezultă şi pietatea faţă de persoane şi de lucruri care au fost odată, precum şi dorinţa de a continua gândul şi voinţa lor. În acest sens, se poate vorbi nu numai despre tradiţia unui neam, ci şi de tradiţia unei familii, a unei firme comerciale, a unei fabrici, a unui partid politic etc., căci orice grupare omenească organizată în care există continuitatea unei mentalităţi şi a unei conştiinţe are tradiţie. O casă comercială, unde conducerea afacerilor s-a perpetuat din tată în fiu, transmiţându-se o dată cu averea materială respectul cuvântului dat, corectitudinea în profesiune, inspiră încredere, are tradiţie şi impune chiar urmaşilor care reprezintă acea firmă comercială.

Tradiţia are caracteristic faptul că tipizează, adică produce anumite calapoade, după care oamenii acţionează şi se manifestă. Ea asigură astfel durata sau conservarea unei societăţi. În clanurile diferenţiate şi în triburi am putea spune că toate regulile de viaţă care produc conformismul social sunt de natură tradiţională. Vechea familie patriarhală romană, ca şi *Oikos*-ul grecesc aveau fiecare manii, larii, penaţii, strămoşii lor. *Mores Majorum*, care se transmiteau din tată în fiu, constituiau adevărate norme de viaţă respectate de toţi membrii familiei, înaintea oricărei legi

impuse de autorităţi. Tradiţia explică legătura în timp şi continuitatea relaţiilor sociale. Prin ea putem înţelege conservarea societăţii dincolo de graniţele vieţii individuale.

Dar generaţiile, care se succedă una după alta, au fiecare fizionomia sa specială, tendinţele şi aspiraţiile ei, de aceea se pune problema dacă nu cumva tradiţia contrazice tocmai această succesiune de generaţii şi dacă ea nu împiedică înnoirile pe care le pot aduce ele. Căci, fără îndoială, fiecare generaţie aduce cu sine ceva nou, care influenţează societatea. Tradiţia poate împiedica uneori o generaţie în activitatea sa şi atunci se nasc conflicte mari, tulburări, care aduc sau progresul unei societăţi, sau degenerarea ei. Totul depinde de vigoarea acelei generaţii, de superioritatea ei, pe de o parte, iar pe de alta de puterea tradiţiei şi de calitatea ei. Dar ce este o generaţie şi cum poate veni ea în conflict cu tradiţia?

Generaţia nu se poate spune că este un fel de societate sau că are o anumită organizare, căci deşi fiecare generaţie are forţa şi mentalitatea ei, nu există însă nici o grupare concretă de oameni care în mod voit şi reflectat să se constituie în generaţie. Cuprinzând elemente cu situaţie economică şi socială deosebite şi exercitând diferite funcţiuni în societate, generaţia nu se poate asemăna nici cu clasa socială.

De asemenea, nu se poate vorbi de o grupare de indivizi asociaţi după criteriul vârstei, deoarece nu din acelaşi număr de ani trăiţi se naşte aşa-numita generaţie. Vârsta are desigur rolul ei important, fiindcă numărul anilor îmbogăţeşte experienţa cuiva în cunoaşterea oamenilor şi a împrejurărilor de viaţă. Vârsta poate schimba mentalitatea cuiva. Astfel, de multe ori constatăm cu oarecare surprindere că oamenii pe care noi i-am ştiut odată generoşi, înflăcăraţi de idealuri largi, entuziaşti pentru idei noi devin la bătrâneţe egoişti, reacţionari şi potrivnici oricărei inovaţii. Este, fără îndoială, şi bătrâneţea o cauză a acestei schimbări, căci, după cum observă Scheler, pe măsură ce anii se scurg, instinctul vieţii slăbeşte şi acea siguranţă a morţii, care este în mintea tuturor, dar pe care tinereţea cu vitalitatea sa reuşeşte s-o alunge din conştiinţă, la bătrâni e mai puternică, mai vie şi stăpâneşte mai mult sufletul. De aici paralizia oricărei iniţiative şi acţiuni, care cere energie şi risipire de sine.

Sentimentul vieţii mai scăzut împiedică pe bătrân în acţiunile sale, îl face să aibă oroare de schimbare şi teamă de îndrăzneală. Vârsta explică deci şi ea, alături de alţi factori, schimbările de mentalitate, de obiceiuri şi de ideologii. Ca atare, ea are importanţă în constituirea generaţiilor, fără a se putea spune că este un element fundamental, deoarece nu „biologicul”, ci „spiritualul” unei generaţii îi dă fizionomia şi-i formează esenţa. Oamenii care au aceeaşi mentalitate, care cred la fel şi speră laolaltă, oamenii în care se realizează o stare colectivă de suflet referitoare la un ideal sau la o concepţie de viaţă, aceştia formează o generaţie [44]. Fiecare generaţie reprezintă deci un anumit mediu spiritual şi înfăţişează idealurile unei epoci. Generaţia are un specific al său şi o anumită ţintă pe care o urmăreşte şi care exprimă sentimentul şi concepţia sa de viaţă. Dar prin ce formă de spiritualitate se defineşte generaţia?

De la început trebuie să înlăturăm *intelectualitatea*, care nu poate fi o notă constitutivă pentru ideea de generaţie. Există într-adevăr epoci în care ştiinţa şi cercetările intelectuale au o mare dezvoltare, când dragostea de adevăr şi de creaţie apar într-o lumină strălucitoare. Şi totuşi nu putem face din intelectualitate esenţa generaţiei, căci ceea ce uneşte pe oameni într-o generaţie are altă natură. Ştiinţa, intelectualitatea pe care o reprezintă ei, poate fi *o dominantă* într-un anumit moment, dar nu e forţa care să determine lupta socială.

---

44. François Mentré, *Les générations sociales*, Paris, 1920.

Generaţia reprezintă ceea ce numesc germanii *Zeitgeist* – un spirit al vremii – şi are neapărat un caracter dinamic [45]. Ea implică ideea de luptă pentru o schimbare socială, fie a instituţiilor existente, fie a modului de gândire, de aceea speculaţia pur intelectuală şi detaşată de frământările vieţii publice nu poate fi considerată drept caracteristică constitutivă a unei generaţii. Din cauza acestui aspect dinamic al său, unii cercetători au susţinut chiar că generaţia poate deveni legea faptelor istorice, întrucât prin succesiunea generaţiilor, fiecare cu idealurile şi concepţiile sale, s-ar putea explica mersul fenomenelor istorice. Şi nu ştiu dacă concepţia lui **O. Lorenz** în această privinţă nu cuprinde o însemnată parte de adevăr. La noi în ţară, pentru a alege un exemplu la îndemâna oricui, s-ar putea explica devenirea istorică şi transformările produse în secolul XIX prin succesiunea generaţiilor, începând cu cea din 1820, reprezentată de Dinicu Golescu, continuând cu generaţia de la 1848 şi a Unirii, însufleţite de naţionalism şi liberalism şi aşa mai departe până în zilele noastre. Desigur, apariţia fiecărei generaţii, la rândul său, presupune anumite stări şi cauze diferite, după gradul de dezvoltare al societăţii şi după problemele noi în faţa cărora este pusă generaţia. Iată, de pildă, generaţia junilor turci din vechea Turcie, dinainte de războiul mondial, a apărut ca o reacţiune faţă de opresiunea pe care o exercita asupra poporului regimul absolutist al lui Abdul-Hamid. Şi a avut o ţintă pur politică. Dar spiritul tradiţionalist şi fatalist al turcilor nu s-a adaptat uşor la noile împrejurări, la cerinţele junilor turci.

Egiptul, ca şi alte ţări semicoloniale, a cunoscut lupta generaţiilor între ele sau mai exact lupta între tradiţie şi inovaţie, reprezentată de generaţiile noi. Când Mohammed Ali, ajutat de tineri, a vrut să reorganizeze ţara sa, a întâmpinat mare rezistenţă. Până pe la anul 1880 nu s-a putut realiza acolo mare lucru din acest punct de vedere şi chiar la sfârşitul secolului XIX ţăranii egipteni opuneau rezistenţă oricăror încercări de modernizare şi europenizare făcute de tineri. În general vorbind, deşi generaţiile se succedă şi pot coexista chiar o parte din timp – un secol cuprinde cam trei generaţii de vârstă –, totuşi ele pot avea aşa de deosebite mentalităţi, încât în faţa aceloraşi fenomene ele nu reacţionează la fel. Fiecare le vede şi le înţelege în alt mod. Din propria sa experienţă, fiecine îşi poate da seama de ceea ce îl deosebeşte de părinţii săi pe de o parte, iar pe de alta de gradul în care-l înţeleg şi aprobă copiii săi.

Generaţiile prezintă graniţele spirituale dintre epoci, fiecare având mentalitatea ei şi un etalon de valori care corespunde mai bine tendinţelor sale. Succesiunea necontenită a generaţiilor înfăţişează o serie de tipuri de spiritualitate, precum şi o variaţie de tipuri a sa, care se impune tuturor indivizilor din acea generaţie şi care determină atitudinea lor politică şi socială. În formularea acestei problematici nu joacă un rol numai psihologia vârstei, ci, poate mai mult decât aceasta, starea societăţii. Pentru a nu lua decât un singur exemplu, voi aminti schimbarea care s-a petrecut în tipul de revoluţionar rus din preajma anului 1905. Până şi forma sa de manifestare practică, necum concepţia lui teoretică, a variat cu împrejurările sociale. Cine cunoaşte istoria Rusiei îşi va aminti desigur că vechiul revoluţionar dogmatic, fanatic şi gata de acţiune în orice moment a fost continuat după anul 1905 de către un intelectual descurajat, pentru care cel mai nimerit lucru era retragerea din viaţa exterioară în cea interioară, spirituală, deoarece represiunea ţaristă de atunci, teroarea albă, făcea imposibilă orice mişcare politică.

---

45. Karl Mannheim, *Das Problem der Generationen*, in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie”, 1928, Heft 2-3.

Între diferitele generaţii, în mod logic trebuie să existe continuitate, pentru ca transmiterea patrimoniului social să se facă în linişte, fără tulburări, fiecare generaţie aducând aportul său şi sporind astfel tezaurul de cultură moştenit. Şi totuşi generaţiile noi au venit mai întotdeauna în conflict cu cele vechi. Ele au reprezentat elementul dinamic în societate, forţa îndrăzneaţă care introduce idei noi, în opoziţie cu generaţiile vechi, care au întruchipat tradiţia conservatoare. De aici conflictul. Numai în societăţile primitive fiecare generaţie are poziţia sa rigid fixată, pe care nu o părăseşte decât într-o anumită fază a vieţii sale, încât acolo generaţia socială putem spune că se identifică cu cea biologică. Tinerii sunt iniţiaţi în rosturile şi treburile publice la o epocă determinată de către cei mai bătrâni, prin anumite rituri. În societăţile civilizate însă viaţa e mai puţin comprimată şi deosebirile dintre vârste şi generaţii se pot manifesta mai uşor. Ordinea socială nu mai e considerată ca un produs al unei forţe misterioase, iar ierarhia existentă nu-şi mai are temeiul în credinţa mistică în *mana, orenda* etc. De aceea, în astfel de societăţi uşor se produce conflictul între generaţii.

Cei mai bătrâni, identificându-se cu instituţiile pe care le-au creat, rămân în genere credincioşi formelor acestora de viaţă, înclină spre conservatorism şi chiar reacţionarism, fiind ataşaţi de tradiţie, în deosebire de tineri, care sunt mobili, energici, revoluţionari şi în faţa cărora stau mari rezerve şi posibilităţi de creaţie. Aşa încât conflictul dintre generaţii a devenit un fenomen aproape normal. Tinerii şi bătrânii stau pe două planuri de viaţă deosebite şi chiar contrarii, nu numai în ceea ce priveşte atitudinea lor politică, ci în însăşi concepţia lor morală şi socială. Manierele, felul de trai, aprecierea morală a faptelor, ideea de „permis” şi „nepermis”, totul este altfel la tineri decât la bătrâni. În secolul trecut, **Al. Herzen**, cunoscutul critic social din Rusia, înfăţişa acest conflict dintre generaţii, punând în gura tinerilor o aspră apostrofă la adresa bătrânilor. „Voi, cei mai bătrâni, sunteţi ipocriţi, noi tinerii vom fi cinici. În vorbele voastre voi eraţi de o moralitate ireproşabilă, noi, noi vom fi sceleraţi. Voi eraţi respectuoşi cu superiorii şi grosolani cu subalternii, noi vom fi grosolani cu toată lumea. Voi salutaţi fără a stima, noi vom îmbrânci fără a cere scuze. Ideea voastră despre demnitate consista în politeţea şi onoarea convenţională, noi ne vom face cinste din a călca în picioare convenienţele şi a dispreţui punctele de onoare”. În realitate, aceasta e o şarjă în contra tineretului, întrucât Herzen nu prea preţuia generaţia nouă, căreia îi reproşa lipsa de originalitate şi grosolănia ei în purtare.

Radicalismul generaţiei tinere a pus graniţe de despărţire între tineri şi bătrâni în toate vremile. Cât de bine a înfăţişat Turgheniev acest conflict în romanul său *Părinţi şi copii*, unde fiul reprezintă victoria democraţiei faţă de nobleţea aristocratică, din care făcea parte tatăl! Generaţiile pot înţelege diferit lucrurile şi cei mai tineri pot rupe de multe ori cu tradiţia, dar nu cu elementele care constituie însăşi esenţa şi continuitatea societăţii. Toate generaţiile au legătură între ele prin faptul că sunt solidare în jurul aceluiaşi scop social ultim, pe care fiecare îl poate servi sau realiza pe alte căi. Când legătura de solidaritate dintre indivizii din acelaşi grup se rupe, atunci grupul e condamnat să dispară, căci nu poate exista societate fără solidaritate de scop sau de interese. Deosebirea de păreri sau concepţii, precum şi mentalitatea nouă a tinerilor nu trebuie să atingă niciodată însă solidaritatea intimă şi finală a societăţii. De altminteri, ideea de solidaritate nu exclude divergenţa şi lupta, ci, din contra, le implică, deoarece solidaritatea nu se confundă cu uniformitatea, care distruge caracterele originale ale fiecăruia. Generaţiile noi şi tradiţia sunt deci elemente legate între ele în viaţa socială, ambele fiind forţe care trebuie puse în serviciul *solidarităţii*.

Kant a vorbit despre „o solidaritate naturală, care nu ar fi altceva decât relaţiile reciproce dintre oameni care au nevoie unii de alţii”. La un organism, de pildă, se constată o solidaritate a organelor, în sensul că fiecare dintre ele poate servi şi ca scop şi ca mijloc în acelaşi timp. În viaţa socială, solidaritatea prezintă un caracter în plus, anume este conştientă, fiind bazată fie pe afectivitate, cum e cazul în unele grupuri sociale şi unele forme mai restrânse de societate, fie pe diviziunea muncii şi a funcţiunilor sociale. Solidaritatea socială constă într-o *interdependenţă* şi un *determinism* care se exercită într-un mod constant şi regulat, căci fiecare individ depinde de alţii, după cum şi aceştia sunt legaţi de dânsul, iar acţiunile lor se influenţează reciproc, toate tinzând la conservarea societăţii. Se poate distinge clar o formă de solidaritate oarecum *negativă* şi o alta *pozitivă*. Când grupul social este ameninţat, toţi membrii săi sar să-l apere şi opresc orice vătămare i s-ar putea aduce. În grupările accidentale, de pildă în cele de vagabonzi, formate prin unitatea de spaţiu pe care se găsesc ei, se observă adeseori o asemenea solidaritate negativă. Astfel, în aşa-numitele aziluri de noapte, unde se plăteşte o sumă mică pentru un pat, de foarte multe ori pensionarii lor sunt indivizi certaţi cu justiţia. Este însă aproape o lege de solidaritate a lor ca nimeni să nu denunţe pe vecinul său şi pe nici unul din tovarăşii de azil. Şi când se fac razii poliţieneşti, această solidaritate negativă devine chiar pozitivă, căci ei încearcă să-şi treacă unul altuia hârtiile de legimaţie. Ajutorul reciproc pe care şi-l dau membrii unei clase apărându-şi interesele este un exemplu tipic de solidaritate pozitivă. Toate instituţiile de asigurări sociale, cele filantropice dovedesc categoric existenţa solidarităţii sub forma ei pozitivă. Trebuie să observăm că spiritul de solidaritate e mai dezvoltat la oamenii săraci şi la oamenii din clasele inferioare, unde este mai multă suferinţă şi mai mare nevoie. Plăcerea poate uni pe indivizi în mod trecător şi adesea aparent, căci fiecare caută plăcerile lui proprii, chiar în dauna altora, pe când durerea leagă sufleteşte pe oameni şi cine o cunoaşte o înţelege şi de aceea vrea să uşureze pe altul când suferă. De aceea forma mutualistă a solidarităţii pozitive apare foarte frecvent la cei mici şi umiliţi.

Dacă privim solidaritatea după natura ei sau după elementul activ care o produce, se pot deosebi mai multe tipuri de solidaritate [46]. Aşa apare, în primul rând, *solidaritatea genetică* sau *familială*, cu un domeniu mai restrâns, dar în schimb cu o mare intensitate. Legătura de sânge stabileşte între membrii aceleiaşi familii raporturi temeinice de solidaritate, care se traduc prin această unitate în bucurie ca şi în suferinţă. Se ştie ce rol important a avut în dezvoltarea dreptului penal răzbunarea familială, care devenea o datorie morală a fiecărui membru al familiei lezate în contra oricărui individ din familia criminalului. În afară de aceasta, chiar în zilele noastre, când legăturile familiale sunt, din nefericire, mai slabe şi când viaţa socială reduce activitatea comună a familiei la un cuantum din ce în ce mai mic, şi totuşi se constată destule forme de manifestare a solidarităţii familiale. Există ceremonii şi sărbători care unesc pe membrii familiei, oricât de dispersaţi ar fi ei. Sunt tradiţii familiale care se perpetuează din tată în fiu, precum există şi o onoare familială de care se resimte fiece individ şi pe care societatea o are întotdeauna în vedere. Un excroc sau un criminal aruncă o pată asupra întregii familii căreia aparţine, chiar dacă ceilalţi membri ai ei sunt oameni foarte cumsecade. Purtarea rea a unei femei scade prestigiul unei familii şi inspiră celorlalţi oameni, străini de familie, dacă nu un sentiment de îndoială, cel puţin compătimire pentru toate familia.

---

46. Raoul de la Grasserie, *La solidarité dans le temps*, in „Annales de l'Institut International de Sociologie”, t. XII, Paris, 1910.

Nu de mult şi în ţările în care nobleţea şi-a păstrat rangurile ei, solidaritatea familială şi onoarea ei impuneau aproape excluderea din familie a unui membru care făcea o mezalianţă, căci fiecare familie avea blazonul şi obiceiurile pe care le respecta cu sfinţenie.

Nu mai amintesc de solidaritatea familiei din antichitate, când baza ei nu era numai legătura de sânge, ci mai mult decât atât, cultul casei şi al strămoşilor, cu toate ceremoniile sale. Focul sacru, care simboliza viaţa şi continuitatea generaţiilor, Manii, Larii aparţineau fiecărei familii şi numai ei. *Parentalia* erau sărbătorile prin care se afirma solidaritatea cu strămoşii. Solidaritatea familială se vede şi în vechile forme de drept. Astfel, în dreptul roman a existat responsabilitatea familială pentru anumite crime şi delicte. Legea lui Arcadius de la 397 d. Hr., cunoscută sub numele *Lex quisquis*, prevede extinderea sancţiunilor pentru crimele contra şefului statului chiar şi asupra copiilor vinovatului. Dreptul canonic creştin prelungea excomunicarea şi interdicţia de a ocupa o funcţie bisericească aplicată unui condamnat şi asupra descendenţilor lui până la a patra generaţie. Tot aşa a existat în dreptul englezesc, până în secolul XIX, principiul numit *corruption of blood*, în baza căruia fiii unui condamnat pentru trădare nu puteau moşteni averea tatălui lor, având în sânge corupţia părintelui lor.

O a doua formă de solidaritate este cea *umană-psihologică,* bazată pe sentimente morale şi religioase, care explică toată opera de filantropie şi caritate din societatea civilizată. Indiferent de graniţele despărţitoare ale grupelor sociale, există un sentiment profund omenesc, care determină pe oameni să se uite către cei rămaşi în urmă, către cei loviţi de soartă şi învinşi în lupta vieţii – e mila.

Pe lângă acestea însă, există şi un alt tip de solidaritate, anume cel bazat pe *interes*. Nu poate tăgădui nimeni că ceea ce formează solidaritatea membrilor unei clase sociale este *identitatea de interese*, care produce aceleaşi manifestări, uneori chiar violente şi de luptă între diferitele clase. Tot aşa, există *o solidaritate profesională*, prin care se explică viaţa corporaţiilor de meseriaşi şi a sindicatelor profesionale. Vechile corporaţii erau adevărate comunităţi de meseriaşi. Colegiile meseriaşilor la romani, întocmai ca şi *eraniile* greceşti, nu aveau un caracter profesional propriu-zis, ci erau un fel de comunităţi religioase şi de mutualitate, în care membrii se numeau între ei fraţi, având şi anumite ceremonii comune, la care erau datori să asiste cu toţii. În organizaţia corporativă din Evul mediu se accentuează şi mai clar elementul solidarităţii şi al mutualităţii, în special înlăuntrul diferitelor trepte ierarhice ale corporaţiilor. Astfel, de pildă, *compagnonii*, care proveneau din ucenici şi care alcătuiau cel de-al doilea grad, făceau chiar asociaţii secrete de diferite rituri, ca de pildă asociaţia numită *Les Enfants de Solomon, de maître Jacques et du Père Soubise*, toate având ca scop asistenţa mutuală la început şi apoi lupta pentru cucerirea mai repede a gradului de maestru şi a dreptului de a lucra pe cont propriu.

În zilele noastre, corporaţiile şi sindicatele profesionale sunt organizaţii bazate pe solidaritatea pentru apărarea intereselor comune şi lupta pentru noi drepturi. Tot aşa s-ar putea cita acum *solidaritatea de sex*, care constituie temeiul unei întregi mişcări sociale, cum este *feminismul*. În viaţa socială în genere, solidaritatea se exprimă prin raporturile de dependenţă dintre oameni şi prin legătura care îi ţine strâns uniţi laolaltă. Solidaritatea socială a fost explicată în moduri variate, căci **L. Bourgeois** pe de o parte şi **E. Durkheim** pe de alta, deşi pornesc amândoi de la constatarea aceloraşi fapte obiective de solidaritate, fiecare totuşi le interpretează altfel.

Societatea, zice Bourgeois, constă din o mulţime de indivizi asociaţi împreună în vederea unui scop comun. Din această asociaţie a lor decurg obligaţii pe care oamenii

le contractează unii faţă de alţii. Şi cum omul nu poate trăi decât în societate, el este totdeauna datornicul ei. Aceasta pentru că el are o sumedenie de avantaje pe care i le oferă viaţa în comun cu alţii, profitând de un nivel mai ridicat de civilizaţie şi de un grad mai înalt de cultură, care fără îndoială sunt produsul societăţii. Am putea spune chiar că omul se naşte cu datorii către societate, întrucât capacitatea sa de muncă, deşi ar părea ceva pur personal, ea însăşi este rezultatul unui întreg trecut, în care s-au acumulat invenţii transmise prin ereditate şi care au uşurat puterea de muncă şi au trezit energii şi potenţe noi. Fiecare generaţie transmite urmaşilor săi un patrimoniu moştenit de la înaintaşi.

În deosebire de J.J. Rousseau, care credea că societatea e bazată pe o convenţie sau pe un contract, prin care se diminuează şi se restrânge libertatea individului, L. Bourgeois explică societatea prin solidaritatea cvasicontractuală, prin obligaţia cvasijuridică a oamenilor şi prin care puterea şi libertatea fiecărui om nu numai că nu scade, ci, din contra, creşte chiar. Solidaritatea este, pentru L. Bourgeois, anterioară libertăţii şi justiţiei, de aceea ea este condiţia de progres a omului. Societatea, zice el, înseamnă posibilitatea de a se asocia, precum şi conştiinţa despre această posibilitate. Dar în această asociaţie solidară, identică cu societatea, avantajele, ca şi riscurile trebuie să fie repartizate în mod echitabil pentru toţi indivizii, deci baza solidarităţii trebuie să fie *dreptatea*, adică egalitatea de valoare juridică a oamenilor [47]. Mai complet şi mai convingător explică Durkheim solidaritatea socială, arătând în acelaşi timp şi formele ei evolutive, care reprezintă totodată etapele prin care trece societatea în procesul ei de transformare.

Astfel, Durkheim vorbeşte despre *solidaritatea mecanică* existentă în anumite tipuri de societăţi, în special în cele primitive, şi despre *solidaritatea organică*, adevărata caracteristică a societăţilor evoluate, civilizate. Primul fel de solidaritate se bazează pe o absorbire completă a individului de către societate, care îi imprimă anumite idei şi credinţe uniforme tuturor. E o solidaritate gregară, unde individul aproape nu are conştiinţă de sine şi nu-şi dă seama că este o persoană deosebită, cu viaţa ei proprie şi cu aspiraţii individuale. Din această cauză, individul vede în societate o putere misterioasă, care-l poate constrânge, producându-i în suflet teamă sau insuflându-i respect şi încredere. Solidaritatea organică are cu totul altfel de caractere, căci ea este voită şi conştientă. Acest fel de solidaritate este de fapt o cooperaţie, a cărei expresie juridică este contractul. Ea se bazează pe diviziunea muncii şi presupune nu asemănarea mecanică a oamenilor, fundată pe lipsa de conştiinţă de sine şi pe constrângerea religioasă, ci tocmai deosebirile dintre indivizi. În societatea civilizată există o solidaritate asemenea aceleia dintr-un organism, unde „fiecare organ are fizionomia sa specială, autonomia sa şi totuşi unitatea organismului e cu atât mai mare, cu cât această individuare a părţilor e mai marcată” [48]. În această formă de solidaritate bazată pe diviziunea muncii, oamenii având trebuinţe diferite şi aptitudini deosebite, pentru a şi le putea satisface, trebuie să facă sacrificii unii pentru alţii, fiind chiar în mod involuntar dependenţi unul de altul. Fără o astfel de solidaritate, societatea s-ar destrăma, n-ar mai putea funcţiona – de aceea o considerăm noi drept un factor fundamental al vieţii sociale.

Ideea de solidaritate este nu numai indispensabilă în viaţa socială practică, ci şi foarte fecundă, căci ea a inspirat diferite concepţii politice şi sociale, cum ar fi socialismul de stat, cooperatismul şi mutualismul etc. În acelaşi timp însă ea a fost

47. Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris, 1914.
48. E. Durkheim, *De la division du travail social*, p. 101.

expusă şi criticii. Astfel, **Vilfredo Pareto**, reprezentantul teoriei elitelor sociale, depreciază ideea de solidaritate în sensul ei obişnuit, precum şi pe cea de ajutorare, întrucât cei mai bine înzestraţi, elitele, sunt obligaţi prin aceasta să suporte datorii faţă de cei slabi, faţă de cei care n-au reuşit în viaţă. Nu discutăm aici aspectul moral al solidarităţii şi de aceea nu vom supune deloc aprecierilor acest fenomen social, recunoaştem însă că explicaţia dată de Durkheim este cea mai justă. Nu e vorba de nici un fel de contract sau de obligaţie cvasijuridică pe care am avea-o faţă de trecut sau faţă de alţi membri din societate, ci vrând-nevrând depindem unii de alţii, pentru că avem interese comune de apărat, care ne mobilizează instantaneu şi ne fac să ne simţim una cu toţi cei care au aceeaşi profesiune sau care fac parte din aceeaşi clasă sau din acelaşi popor. În diferite cercuri sociale suntem legaţi prin variate forme de solidaritate, care toate sunt numai un alt nume pentru raporturile de interdependenţă dintre oameni.

Dacă societatea trăieşte prin relaţiile dintre indivizi şi dacă acestea sunt multiple în spaţiu şi variate în timp, nu se poate concepe funcţionarea lor armonioasă şi normală decât pe baza unor reguli pe care trebuie să le respecte toţi. Pe lângă conformismul care se stabileşte prin obiceiuri, credinţe etc., este nevoie de un factor regulator, care să observe şi să călăuzează societatea şi care să sancţioneze chiar tot ceea ce ar deranja buna funcţionare şi normala îndeplinire a relaţiilor sociale. Cu alte cuvinte, orice societate organizată trebuie să aibă o *autoritate conducătoare*.

Autoritatea

Societatea, după cum am arătat mai înainte, nu este ceva de natură substanţială, ci e un tot funcţional, un produs unitar, nu o materie unitară. Elementul fundamental care serveşte drept regulator al relaţiilor dintre indivizi este o autoritate cu forme şi aspecte foarte diferite, după gradul de dezvoltare al societăţilor. Sunt sociologi şi jurişti care cred că statul şi societatea nu sunt altceva decât o *ordine normativă*, care în esenţa ei se reduce la ordinea de drept – de unde concluzia generală că societatea e un produs al regulii de drept [49]. **R. Stammler** porneşte de la justa constatare că societatea nu trebuie considerată numai ca o simplă coexistenţă de oameni sau de raporturi în timp şi spaţiu, deoarece mult mai importantă decât acest fenomen exterior şi oarecum material este, pentru dânsul, regula prin care se înfăptuiesc aceste raporturi dintre indivizi şi care dă naştere acestei coexistenţe. Nu este posibilă societatea, zice Stammler, fără o regulă externă cu putere de a uni pe oameni în vederea unui scop comun. Regula aceasta nu are neapărat un caracter juridic, regulile juridice fiind numai o parte din regulile sociale în genere. Ea poate avea un sens moral atunci când indivizii i se supun, pentru că văd în ea un model şi un exemplu demn de urmat, sau poate fi convenţională, născută din obişnuinţă. Dar indiferent de motivele interioare care determină pe cineva să se supună regulii, societatea – pentru a putea exista şi funcţiona în mod normal – presupune neapărat un raport exterior corect între indivizi. Această regulă exterioară o consideră Stammler drept un element fundamental şi constitutiv al societăţii. De aceea, el defineşte societatea ca „o convenţuire de oameni reglată prin norme exterioare asociative” [50].

49. H. Kelsen, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff*.
50. Rudolph Stammler, *Wirtschaft und Recht*, p. 108.

Într-adevăr, fără a exagera importanţa acestor reguli, trebuie să recunoaştem că dacă societatea are nevoie pentru a se constitui de o unitate spirituală, de conştiinţa unor scopuri comune grupului social, de continuitatea şi solidaritatea generaţiilor şi indivizilor, care sunt purtători ai fenomenelor sociale, nu e mai puţin adevărat că ea nu poate funcţiona fără anumite reguli care se impun tuturor şi a căror nerespectare trebuie să fie sancţionată de o autoritate. Noi nu identificăm statul cu societatea, ci admitem că, în deosebire de stat – care este o unitate politică –, societatea e o comunitate spirituală şi economică, deci că elementele ei fundamentale nu sunt atât de circumscrise ca acelea ale statului, deşi astăzi statul aproape absoarbe în sine societatea luând asupra sa funcţiuni care nu-i aparţin. Dar nu putem să nu admitem că voinţa socială are ca formă de expresie autoritatea, care, alături de obiceiuri, de convenţii şi de interese, stabileşte acel conformism social despre care am vorbit. Societatea stăpâneşte atât de mult pe individ, încât îl face nu numai să suporte, ci chiar să dorească drept ceva necesar regulile pe care i le impune ea. Se înţelege că atunci când autoritatea devine de sine stătătoare şi se impune hotărât, ea poate impieta asupra individului, îngrădindu-i libertatea şi restrângându-i sfera de manifestare. Necesitatea de dezvoltare a unei societăţi poate impune uneori o limitare a libertăţilor individuale sau, mai bine zis, o altfel de organizare a acestor libertăţi, căci la drept vorbind nici nu poate exista adevărata libertate decât atunci când societatea este în afară de pericol şi când toate funcţiunile sale se pot exercita în mod normal. De aceea vorbesc unii despre „o ierarhie a libertăţilor" şi despre „o tehnică a libertăţii" [51]. Ideea de libertate şi aceea de autoritate nu se contrazic decât dacă le înţelegem altfel decât trebuie şi dacă le dăm o semnificaţie pe care nu o au. Desigur că astăzi individul e mult mai liber în mişcările sale decât în trecut, chiar dacă legile statului în care trăieşte îi impun destul de multe restricţii. Sentimentul şi dorinţa de libertate s-au dezvoltat la om pe măsură ce el a dobândit mai multă conştiinţă de sine şi concomitent cu procesul de diferenţiere socială. Astfel, libertatea apare ca o trebuinţă mai nouă şi mai înaltă a omului superior. Adeseori ea s-a realizat printr-o luptă aprigă în contra autorităţii, care n-a vrut să cedeze din drepturile sau privilegiile sale. Istoria a înregistrat interesante mişcări sociale determinate de trebuinţa de libertate, totdeauna însă la acele popoare care au ajuns la un grad deosebit de civilizaţie şi la o conştiinţă puternică de sine.

În Anglia, lupta pentru libertate începe încă din secolul XII şi îmbracă o formă politică, devenind luptă pentru Parlament, iar legea *habeas corpus* e prima victorie a poporului care s-a mişcat pentru libertate. În Franţa, libertatea a constituit una dintre noţiunile cele mai importante cu care au speculat filosofii şi reformatorii sociali, văzând în ea unul dintre drepturile naturale ale individului, care trebuie respectat de stat. **Sieyès** este acela care a susţinut că printre trebuinţele pe care natura le-a sădit în firea omului este şi libertatea – şi că statul nu are altă menire decât să asigure satisfacerea lor. Dar toată concepţia liberalismului, atât a celui politic, cât şi a celui economic, a considerat ca punct central al întregii evoluţii sociale libertatea omului şi a îndrumat lupta socială dinlăuntrul statelor către cucerirea libertăţilor de tot felul din mâinile autorităţii. De aceea, obiectivul acestei lupte a fost când biserica, când regele (autoritatea politică), când organizaţia economică, adică toate formele de autoritate care păreau că acumulează prea multă putere şi că devin ameninţătoare pentru individ în anumite momente sociale.

Ideea de libertate a devenit chiar pentru unii, în special pentru anarhişti, singurul ideal social demn de urmărit. Astfel, **Bakunin**, revoltat în contra ordinii şi a auto-

51. Robert Aron, *Dictature de la liberté*, Paris, 1931.

rităţii constrângătoare, proclamă libertatea ca postulatul cel mai înalt care trebuie să fie la baza oricărui sistem social. „Graniţa ultimă, scopul suprem al oricărei dezvoltări omeneşti este libertatea” [52]. Menirea omului ar fi să cucerească umanitatea şi să realizeze libertatea pe calea reflecţiei, adică să se elibereze în primul rând de tot ceea ce este animalic şi inconştient în el şi să devină o personalitate liberă într-o societate liberă, fără nici un fel de autoritate care să-i îngrădească vreodată această libertate.

La prima vedere, s-ar părea că libertatea, care este o consecinţă a dezvoltării personalităţii umane şi a conştiinţei de sine, e contrazisă de autoritatea socială, de ordinea constrângătoare necesară oricărei organizaţii sociale. Dacă aprofundăm însă ideea de libertate şi pe cea de autoritate, constatăm că nu avem deloc a face cu două noţiuni contradictorii, că ele nu se exclud una pe alta, ci se pot concilia foarte uşor. Anarhismul individualist înţelege prin libertate desfacerea individului de influenţele forţelor sociale, înlăturarea oricărei presiuni asupra lui, or aceasta e partea pur negativă şi utopică din ideea de libertate. Căci libertatea nu se reduce la aceasta, ci ea are un sens real şi pozitiv. Un om este liber, zice Simmel, când poate face ceea ce-l îndeamnă înclinaţiile sale. Dar prin aceasta nu trebuie să se înţeleagă nici un moment că el nu e supus legilor naturale şi celor sociale [53]. Libertatea este stăpânire de sine şi activitate determinată de propria conştiinţă, nu de forţe exterioare constrângătoare. Libertatea deci nu e totuna cu anarhia, cu lipsa de lege şi autoritate. A lucra liber înseamnă, în spiritul filosofiei kantiene, a lucra conform legii, care nu este numai ceva exterior şi impus omului, ci, din contra, e un conţinut al conştiinţei interioare a omului. Prin urmare, libertatea nu exclude autoritatea.

De altminteri, nici nu se poate concepe existenţa unei organizaţii sociale lipsite de lege şi de autoritate. Chiar cea mai primitivă grupare de oameni, *hoarda*, care pare a avea mai mult o natură zoogenică, întrucât în ea colaborarea indivizilor pare a fi aproape numai o continuare a vieţii animalice, hoarda care uşor se poate desface în părţi, în bucăţi, chiar ea are un început şi un rudiment de autoritate. Există şi în hoardă un conducător în timpul luptelor, care într-adevăr nu are nici un rol decât în astfel de împrejurări, dar pentru noi important este faptul că în vederea unor anumite scopuri comune, a unei acţiuni sociale propriu-zise, s-a simţit nevoia până şi în hoardă de o autoritate care să reglementeze conduita indivizilor, măcar în momentele de apărare sau de atac ale grupului. Organizaţia socială presupune neapărat o autoritate, fie de natură religioasă sau juridică, fie politică sau economică, deoarece „organizaţie” înseamnă stabilitate, continuitate şi corelaţie între diferitele organe sociale, iar acestea nu se pot realiza decât prin ajutorul unei autorităţi. De aceea, dorinţa de libertate nu poate urmări distrugerea autorităţii, care este un element fundamental şi necesar pentru societate.

Să analizăm atunci mai îndeaproape ideea de autoritate, pentru a vedea geneza şi caracterele ei. În genere, autoritatea a fost explicată pe cale psihologică, susţinându-se că ea este produsul psihismului individual, rezultatul unor instincte sau al unor sentimente bine definite care există în sufletul omenesc. **Dostoievski** spune în *Legenda Marelui Inchizitor* că omul caută întotdeauna pe cineva în faţa căruia să se închine, iar G. Tarde găseşte că în toţi oamenii există o trebuinţă generală de subordonare şi de supunere, în care îşi are rădăcinile autoritatea [54]. Jerusalem, McDougall, Schäffle, L. Stein, toţi explică aproape la fel naşterea autorităţii. Esenţa ei este,

52. M. Bakunin, *Féderalisme, socialisme et antithéologisme*, pp. 105, 112.
53. G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 1892, Bd. II.
54. G. Tarde, *Les transformations du pouvoir*, Paris, 1909.

după Jerusalem, „încrederea într-o judecată străină”, bazată pe sentimentul de supunere faţă de superioritatea gândirii. Acelaşi lucru la McDougall, pentru care autoritatea este rezultatul instinctului de subordonare faţă de o putere superioară [55], şi la Schäffle, care admite existenţa a două instincte deosebite şi contrare în sufletul omenesc, anume instinctul de predominare şi cel de subordonare, fiecare determinând forme deosebite de activitate socială [56]. În sfârşit, nu putem trece cu vederea pe L. Stein, unul dintre cercetătorii mai noi, care s-a ocupat în special de problema autorităţii [57] şi a cărui concepţie despre autoritate o vom analiza imediat.

L. Stein vede în această problemă o chestiune de natură psihosocială, o problemă centrală de psihologie a mulţimii. Impresia primă pe care o face acest gânditor este că el are altă concepţie asupra genezei autorităţii, deşi, în ultimă analiză, este un reprezentant tot al psihologismului, pentru că şi el întemeiază autoritatea tot pe trebuinţa de supunere existentă în sufletul omenesc. Alături de trebuinţa religioasă, care răspunde unei necesităţi afective, unui sentiment puternic şi general omenesc – acela de a fi protejat de o putere supremă şi ideală –, alături de trebuinţa metafizică, a cărei natură este mai mult intelectuală, nevoia de a cunoaşte şi de a explica lanţul cauzal al fenomenelor în întregimea sa, alături de acestea două în sufletul omenesc există şi trebuinţa de autoritate, care corespunde unei necesităţi finale, nevoia de a avea un scop determinat şi o normă precisă de acţiune, pe care nu oricine o găseşte în interiorul său, în concepţia sa despre lume şi viaţă. Ca atare, autoritatea nici nu ar avea o origine empirică, după L. Stein, ba mai mult încă, el susţine că nici nu putem fixa când şi unde apare autoritatea propriu-zisă. Dacă s-ar fi născut treptat--treptat din experienţa socială, în viaţa istorică ar trebui să existe locuri şi timpuri în care să fi lipsit autoritatea, dar până acum nu avem nici un fel de date de acest fel, întrucât oriunde există sau a existat o aşezare omenească organizată, a existat şi o autoritate regulatoare a activităţilor ei. Din aceasta L. Stein trage concluzia că autoritatea este ceva supratemporal şi supraspaţial, că e o *categorie* psihologică.

Desigur că în sufletul omenesc este tendinţa de predominare, de afirmare a personalităţii, nevoia de a extinde puterea sa şi asupra altora, precum există, pe de altă parte, şi trebuinţa de siguranţă şi de protecţie din partea altcuiva, a unei forţe superioare. Dar acestea nu pot explica naşterea autorităţii propriu-zise. Pentru aceasta este nevoie să privim viaţa socială în ansamblul ei, căci autoritatea este rezultatul unor anumite raporturi de forţă ale indivizilor într-un grup social. Iar prin forţă nu trebuie să se înţeleagă numai puterea fizică a individului, care constituie şi dânsa un izvor de autoritate, ci şi forţa psihică a oamenilor. Ideea de autoritate presupune, în primul rând, convieţuirea mai multora laolaltă şi relaţiile sociale dintre ei. De aceea, Simmel are dreptate când susţine că autoritatea se întemeiază pe *relaţia de supraordonare* şi de *subordonare* [58].

Autoritatea nu se poate explica numai prin ajutorul instinctelor omeneşti ; acestea ajută într-adevăr lămurirea ei, care însă nu poate fi temeinică decât dacă porneşte de la viaţa socială, căci autoritatea presupune voinţa, acţiunea, manifestarea care impune altora. Simpla diferenţă dintre personalităţi pe care o constatăm sau numai conştiinţa superiorităţii altcuiva faţă de noi nu dau naştere ideii de autoritate. Atunci însă când acel altcineva superior caută să-şi impună forţa sa, atunci simţim într-adevăr autoritatea. În special conflictul dintre individ şi o forţă exterioară lui, fie că aceasta

55. McDougall, *Social Psychology*, London, ed. 7, 1913.
56. A. Schäffle, *Bau und Leben der Gegenwart*, Körpers, Bd. I.
57. Ludwig Stein, *Philosophische Strömungen der Gegenwart*, Stuttgart, 1908, p. 402.
58. G. Simmel, *Soziologie*, Leipzig, 1908, p. 136.

apare sub forma de instituţie sau în altă ipostază, conflict din care în genere rezultă înfrângerea individului, duce la ideea de autoritate. Prin urmare, superioritatea poate fi un izvor al autorităţii, un fel de autoritate potenţială, atât timp cât nu se manifestă prin acţiuni ale căror urmări să fie simţite de către ceilalţi indivizi, dar nu autoritate propriu-zisă. Aceasta se naşte numai din măsurarea forţelor înlăuntrul societăţii, din raportul dintre forţe.

Dacă privim acum autoritatea din punct de vedere sistematic, distingem câteva caractere esenţiale, comune tuturor formelor istorice de autoritate, şi anume: 1) orice autoritate apare ca o *putere obiectivă* şi ca o normă exterioară, chiar supra-personală. Produsele gândirii personale pot fi şi ele forţe impunătoare, îmbrăcând un caracter de exterioritate şi în acest caz noţiunile şi legile generale pe care le descoperă gândirea devin nişte tipare sau nişte idei cu forţă de presiune asupra noastră, de care nu ne putem lipsi. Entităţile metafizice, creaţii ale gândirii noastre, devin chiar nişte realităţi nebuloase, uneori fără atribute determinate, dar totuşi cu caracter de realitate. 2) Autoritatea se întemeiază, în al doilea rând, pe motive conştiente, căci ea este mai întotdeauna produsul unor *judecăţi de valoare*, al unui proces de comparare şi apreciere a diferenţelor dintre forţe. 3) *Autoritatea are un caracter normativ,* atât în ceea ce priveşte acţiunea, cât şi gândirea omului. Este cunoscută influenţa obiceiului asupra acţiunii omeneşti în genere şi, tot aşa, se ştie ce putere au clanul, tribul şi celelalte organizaţii sociale asupra gândirii şi conştiinţei indivizilor. Dar opinia publică? Conduita noastră întreagă este determinată nu numai de obicei, ci şi de opinia publică, a cărei aprobare o caută orice individ, evitând blamul şi reprobarea publică. Adeseori individul renunţă la propriile sale păreri sub presiunea acestei autorităţi care este opinia publică. De aceea, zice L. Stein, „autorităţile sunt centre de forţă şi îndrumători ai voinţei, şabloane ale acţiunii care, ca izvoare comode de judecată, uşurează acelor indivizi care se supun autorităţilor respective propria lor alegere şi experimentare" [59] sau „ceea ce este ştiinţa pentru gândire sunt autorităţile pentru acţiune" [60]. Într-adevăr, autoritatea impune anumite norme, pe care individul trebuie să le respecte, dacă vrea să evite sancţiunile. 4) *Autoritatea presupune ierarhia*, subordonarea celui mai slab faţă de cel mai tare şi dependenţa lui faţă de puterea autorităţii, sub orice formă s-ar prezenta ea. Contrariul autorităţii este anarhia, distrugerea ordinii şi a ierarhiei. În sfârşit, la acestea trebuie să adăugăm încă un moment, anume credinţa în *legitimitatea* şi *necesitatea autorităţii*, căci numai astfel se supune cineva fără murmur şi fără gânduri ascunse.

După ce am văzut caracterele constitutive ale ideii de autoritate, să arătăm mai departe modul cum s-a transformat autoritatea din trecut şi până astăzi. O scurtă privire istorică ne arată existenţa unui perfect paralelism între treptele de evoluţie şi organizare ale societăţii omeneşti şi fazele prin care a trecut ideea de autoritate. Astfel, în epoca societăţii tribale autoritatea a fost *personală*. Ea s-a bazat în acel timp pe anumite însuşiri diferenţiale ale indivizilor. Conducătorul războinic al unui trib este şi astăzi individul cel mai curajos şi mai voinic, care reprezintă o autoritate de comandă pentru formaţia de luptă a acestor grupe sociale. Şi tot aşa *Sachem*-ul, cum i se spune de către irochezi celui mai înţelept şi mai în vârstă, este conducătorul tribului în timp de pace. Prin urmare, înţelepciunea, forţa sau alte calităţi personale produc încredere, respect sau teamă şi investesc pe cel care posedă aceste însuşiri cu o autoritate deosebită. Dar indivizii aceştia care impun şi devin autorităţi sunt

59. Ludwig Stein, *Philosophische Strömungen der Gegenwart*, Stuttgart, p. 412.
60. *Idem*, p. 413.

consideraţi în societăţile primitive ca având în ei o parte din forţa substanţială transcendentă în care cred ele. Însuşirile individuale ale şefilor apar ca nişte daruri sau manifestări ale puterii supraomeneşti. Baza autorităţii este deci religioasă, supranaturală, în acest tip primitiv de societate.

O dată cu dezvoltarea şi progresul organizării politice a societăţii, autoritatea capătă şi ea un alt caracter, căci din *personală* devine *instituţională*. Purtătorii autorităţii nu mai sunt în acest moment anumiţi indivizi, ci instituţiile, care au un caracter de obiectivitate bine distinct. Se înţelege însă că instituţiile acestea sunt ele însele reprezentate şi conduse de anumite persoane, dar acestea nu se mai confundă cu instituţia şi autoritatea. Diferenţa dintre aceste două moduri de concretizare ale autorităţii constă în aceea că în prima formă autoritatea emană de la indivizi şi se poate schimba o dată cu ei, pe când în a doua formă orice autoritate are ca origine o instituţie constantă, care se impune persoanelor şi durează mai mult decât indivizii.

Autoritatea personală, pe care Tönnies o numeşte *demnitate* [61], se poate baza şi dânsa pe *vârstă*, pe *forţa fizică* sau pe *superioritatea spirituală*. Se cunoaşte din istorie rolul senatelor ca organe politice conducătoare, a căror autoritate s-a întemeiat tocmai pe vârstă. În actualul sistem legislativ bicameral, Senatul e alcătuit din persoane a căror vârstă trece peste un minimum prevăzut de lege şi pare a avea ca rol ponderarea entuziasmului şi avântului deputaţilor. Vârsta impune respect, deoarece ea reprezintă o experienţă mai îndelungată a vieţii şi deci o cunoaştere mai exactă a lumii. Autoritatea vârstei a succedat, în ordine cronologică şi logică, forţei fizice, pentru a face apoi loc superiorităţii spirituale sau, cum zice Höffding, superiorităţii voinţei şi vituţii [62]. Deosebirea de forţă fizică produce în sufletul omenesc *teamă*, vârsta impune *respect*, iar superioritatea spirituală trezeşte în conştiinţa indivizilor *tendinţa de imitaţie* şi *instinctul de subordonare*.

Autoritatea întemeiată pe forţa fizică e mai mult de natură războinică şi are ca virtuţi corelate vitejia şi curajul individual, pe când autoritatea vârstei se manifestă mai ales în conducerea paşnică şi se concretizează în calitatea de judecător al conflictelor dintre interesele indivizi. Bătrânii sunt în genere mai obiectivi, mai imparţiali, căci ei nu sunt atât de supuşi violenţei sentimentelor. În sfârşit, înţelepciunea şi virtutea au fost baza autorităţii clericale în antichitate. În consecinţă, un individ, prin anumite calităţi speciale superioare mediei comune a oamenilor, poate sugestiona pe semenii săi, poate impune voinţa sa, dobândind autoritate, care nu e altceva decât tocmai această putere de a supune lui pe alţii, impunându-le anumite convingeri şi acţiuni.

Autoritatea personală este însă foarte variabilă şi fragilă, deoarece ea depinde mai întâi de persoana care se impune şi apoi de indivizii cărora li se impune. Întotdeauna se pot ivi însă persoane superioare în forţă fizică sau în inteligenţă acelora care reprezintă într-un anumit timp o autoritate şi dacă acestea preiau ele autoritatea, toate normele şi întreaga organizare devine ceva nestabil. Încât temeiul personal al autorităţii dă naştere unor forme nestabile de autoritate.

Autoritatea personală propriu-zisă nu trebuie confundată cu ceea ce se numeşte *prestigiu*, căci nu arareori în societate avem de-a face cu indivizi care impun, sunt temuţi, uneori chiar urâţi, după cum există alţii care pot fi iubiţi şi stimaţi, fără a putea însă impune altora o abdicare de la propria lor voinţă şi gândire. În genere, prestigiul este lipsit de temeiul raţional al superiorităţii. Cel ce are numai prestigiu

61. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 3 Aufl., pp. 11, 14, 15.
62. H. Höffding, *Ethik*, Leipzig, 1901.

nu este considerat ca o putere obiectivă supraindividuală, nu este identificat cu o forţă exterioară sau cu o normă de conduită, ci el are numai o superioritate momentană şi spontană, căreia i se supune cineva uşor, dar de care se poate desface tot aşa de repede. Prestigiul are mai mult un caracter mistic, care derivă fie din poziţia socială a unui individ, fie din cauza ignoranţei noastre, căci adeseori cineva pe care nu-l putem observa destul de bine, pe care nu-l cunoaştem, despre care se aud însă lucruri bune are prestigiu. Aşa se creează acea popularitate misterioasă şi acea aureolă inexplicabilă în jurul unor anumite persoane. Prestigiul este deci *iraţional* şi nu depinde de faptele şi de superioritatea reală a cuiva, ci numai de impresia pe care o face asupra celorlalţi [63]. E adevărat că în organizaţiile sociale primitive autoritatea se confundă cu prestigiul personal al cuiva, în special al magicienilor şi preoţilor.

Dar chiar şi azi conducătorii de mulţimi se impun de cele mai multe ori prin prestigiu, autoritatea lor asupra masei derivând din acest prestigiu. Aceşti conducători de grupe sociale pot uneori îmbrăca haina de eroi, alteori şi în special în societăţile inferioare devin zei, sfinţi, deşi în realitate ei nu au fost sau nu sunt decât personalităţi puternice, primii dintre semenii lor.

Dacă întotdeauna autoritatea de acest fel este mobilă, schimbătoare, pentru că este legată de persoane, autoritatea instituţională are un caracter suprapersonal, deşi se exercită prin persoane. Ea este adevăratul regulator al activităţii indivizilor, precum şi păstrătorul continuu al valorilor sociale, având stabilitate, care îi dă o putere extraordinar de mare. Tot ceea ce e legat de persoane se poate schimba o dată cu ele, pe când o autoritate constituită, mai presus de indivizi, prezintă adevărata garanţie de continuitate a conformismului social. Din cauza aceasta, în toate societăţile civilizate legile tind să elibereze instituţiile de influenţa persoanelor, să le asigure o existenţă pur obiectivă. Care sunt formele acestei autorităţi şi care este limita de extensiune a ei?

Evoluţia societăţii şi a cugetării umane constituie un necontenit proces de eliberare a individului de sub presiunea totală a autorităţii sau, mai bine zis, un *proces de umanizare şi de autonomizare a autorităţii*, căci de la forma mistico-religioasă autoritatea a trecut la forma umană de azi şi în loc de autoritatea constrângătoare de altădată, impusă din exterior, avem acum autoritatea care, deşi este exterioară, are totuşi rădăcinile sale şi în sufletul nostru şi îşi găseşte justificarea în raţiunea omenească. Acest fel de autoritate se schimbă o dată cu evoluţia societăţii, nemaifiind în dependenţă de jocul liber al întâmplărilor. Acum autoritatea e supusă unui proces cauzal social imanent, deoarece nu voinţa unui singur individ poate înlocui sau modifica o autoritate, ci e nevoie de schimbarea întregului mecanism social. Aceasta se face în genere sau pe cale revoluţionară, sau în mod lent, printr-o evoluţie determinată de legile normale ale vieţii sociale.

Se pot deosebi trei forme de autorităţi fundamentale, care s-au realizat succesiv prin organe variate şi multiple, ceea ce a făcut pe cercetătorii care au confundat manifestările autorităţii sau formele ei istorice variate cu autoritatea însăşi să distingă mai multe speţe de autoritate. Astfel, L. Stein deosebeşte următoarele forme: 1) *autoritatea părintească*, 2) *autoritatea divină*, 3) *cea clericală*, 4) *cea regală*, 5) *autoritatea politico-militară*, 6) *autoritatea juridică*, 7) *cea şcolară* şi 8) *cea ştiinţifică* [64]. În realitate însă, toate acestea se pot reduce la 3 forme tipice: *autoritatea religioasă, politică* şi *ştiinţifică*. Autoritatea părintească, pe care L. Stein o

---

63. A. Vierkandt, *Autorität und Prestige*, in „Schmollers Jahrbuch", 1917.
64. Ludwig Stein, *Philosophische Strömungen der Gegenwart*.

consideră ca o formă specifică, a avut şi ea în trecut un caracter religios, întrucât *pater familias* era şeful religios al familiei. El era stăpânul absolut, de care depindeau copiii şi soţia, pentru că avea calitatea de şef al cultului domestic şi toate drepturile sale derivau din aceasta. Abia mai târziu, când forma de viaţă economică a luat locul celei religioase în familie, *patria potestas* a căpătat un alt caracter decât cel religios. Tot aşa, autoritatea clericală, pe care Stein o menţionează ca o formă aparte pe lângă cea divină, nu este decât un derivat al acesteia, căci clerul a constituit o autoritate socială cu mari puteri numai în numele şi pe baza religiei. El a fost purtătorul absolut al cultului. De aceea, când formele de manifestare ale credinţei au început a se simplifica şi când încrederea în cult s-a micşorat, a început să se micşoreze şi autoritatea clericală. Chiar autoritatea regală, cea politică şi militară au fost stăpânite de cea religioasă, căci până nu de mult regele a fost considerat ca reprezentant al puterii divine pe pământ [65]. Înainte de a fi rege prin voinţa naţională, el era numai prin graţia divină. De altminteri a fost şi fatal ca prima formă de autoritate să fie cea religioasă, fiind cunoscută influenţa covârşitoare pe care a avut-o religia în formarea diferitelor tipuri şi structuri sociale. Individul slab, temător, dezarmat în faţa naturii avea nevoie de un suport în viaţă şi de un îndrumător, pe care l-a găsit într-o forţă supranaturală, în Dumnezeu. Autoritatea religioasă a fost tipul cel mai absolutist, care nu putea fi contrazis în primele timpuri ale vieţii politico-sociale. Cea dintâi formă de autoritate legitimă, care a predominat multă vreme în viaţa socială, este deci cea religioasă sau, cum îi spune Weber, *autoritatea charismatică* [66], bazată pe credinţă şi pe pietate. Persoana care deţinea puterea în virtutea unor însuşiri naturale era considerată ca având o forţă supranaturală dată de Dumnezeu. Autoritatea aceasta are, după cum se vede, elemente iraţionale, deşi prin esenţa ei autoritatea este raţională. Dar nu numai în societatea de tip clan nediferenţiat sau diferenţiat autoritatea are un fundament religios, ci chiar în societatea organizată pe bază de cetate, cum era cea grecească, autoritatea încă îşi păstrează temeiul ei religios. Regalitatea primitivă, spune **Fustel de Coulanges**, avea caracter sacerdotal şi prima funcţiune a regelui era aceea de a săvârşi ceremoniile religioase. Puterea politică se confunda cu cea clericală, fie pentru că „în copilăria popoarelor numai religia putea obţine de la ele supunere, fie că natura noastră simte nevoia de a nu se supune niciodată altei stăpâniri decât aceleia a unei idei morale” [67]. Şi în acele timpuri ideea morală se confunda cu cea religioasă. Preotul era deci rege, judecător, şef.

Primul şef la primitivi a fost *magicianul*. Acesta, fără a fi un şarlatan în sensul obişnuit al cuvântului, fiind însă inteligent, a dobândit un ascendent asupra celorlalţi oameni, care l-au ascultat şi i s-au supus, urmând sfaturile lui şi ascultând de ordinele sale [68]. Adeseori, când era vorba de binele clanului întreg, spune Frazer, magicianul devenea chiar un fel de funcţionar public cu mare autoritate, se transforma în şef. Influenţa magiei publice a făcut deci din cel mai abil individ un conducător al grupului social. La malaezi, şefului i se atribuie şi acum puterea de a face ca recolta de fructe să fie bună, iar în Loango regele, cu un adevărat ceremonial militar şi religios, azvârle săgeţi în cer, pentru ca să cadă ploaia. Dacă el are astfel de puteri, nimeni nu se poate atinge de dânsul, el este sacru, *tabu* şi tot ceea ce posedă dânsul capătă caracterul de tabu.

---

65. Alexander Ular, *Die Politik*, herausgegeben von Martin Buber.
66. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921.
67. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 206.
68. J. Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, p. 28.

Insignele lui nu sunt numai un semn al puterii, ci adevărate tabuuri cu putere misterioasă, iar cine posedă aceste insigne este şeful legitim al clanului. (Se cunoaşte importanţa pe care o atribuiau foarte multă vreme în trecut ruşii bijuteriilor casei imperiale şi în istoria ţarilor ruşi se citează cazuri de luptă între pretendenţii la tron, pentru a poseda aceste bijuterii, căci prin acestea ei erau recunoscuţi ca legitimi pretendenţi). Regele este deci pentru primitivi un magician, un om în contact cu forţe supraumane. De altminteri, până aproape în timpurile noastre şi chiar în societăţile civilizate s-au atribuit regilor putere magică. În Anglia, în special la irlandezi şi scoţieni, a existat până în secolul XVIII credinţa că regele poate vindeca scrofuloza prin simpla atingere a celor bolnavi. Carol II şi regina Ana au exercitat acest dar miraculos, iar regii francezi pretindeau că au moştenit această putere de la Clovis. De aceea i s-a zis scrofulozei *mal du roi*.

În societăţile primitive, de multe ori regele este confundat cu însăşi forţa suprafirească în care cred ele, văzând în el numai o formă materializată a aceleia. Astfel, în Sofala regele este considerat ca o divinitate, iar el are pretenţia de a fi venerat ca atare de către supuşii săi. Tot aşa, în India există credinţa că orice brahman după moarte devine zeu, aşa cum scrie în Codul lui Manu, iar marele preot din Tibet, Dalai-Lama, e onorat ca un adevărat zeu. În antichitate, la popoare cu civilizaţie înaintată cum erau romanii, legenda ne arată că mulţi dintre regi au fost adoraţi după moartea lor ca zei sau altora li s-a atribuit o origine divină. Aşa este legenda naşterii lui Servius Tullius. În modul acesta explicau primitivii autoritatea puterii regelui şi a conducătorului lor. Dar nu numai la primitivi şi nici numai în antichitate domina această concepţie, ci urme de-ale ei găsim şi în timpurile mai noi.

Toma d'Aquino, de exemplu, susţinea că autoritatea statului vine de la Dumnezeu. Chiar atunci când ideea de suveranitate a poporului a început a-şi face drum şi a se încetăţeni în doctrinele politice şi sociale, în timpurile noi şi încă nu au lipsit încercările de a se întemeia autoritatea pe bază religioasă. **Suarès** şi **Bellarmin** au derivat puterea poporului, în ultimă instanţă, din divinitate. O astfel de autoritate, bazându-se pe atâtea elemente mistice, se impunea omului care o respecta, care se temea de ea, fără a căuta s-o înţeleagă. Corelatul autorităţii charismatice a fost absolutismul şi despotismul politic.

Autoritatea religioasă a avut, în formele primitive ale vieţii politice, unele caractere pe care nu le mai întâlnim la nici un fel de autoritate din zilele noastre. Astfel, ea era *nelimitată* şi *irevocabilă*, căci nu se putea concepe mărginirea puterii divine nici în spaţiu, nici în timp şi prin urmare, ca o consecinţă, nici restrângerea autorităţii religiei şi a clerului. Cauzalitatea transcendentă era ultimul temei al celei empirice, iar cultul religios costituia mijlocul de a face activă cauza potenţială, transcendentă. De asemenea, nefiind o autoritate delegată, ea nu era nici revocabilă. Mai mult încă, această autoritate avea o putere de constrângere exterioară, care astăzi îi lipseşte cu desăvârşire, deoarece ea a devenit acum o autoritate interioară şi pur morală. În trecut autoritatea religioasă a avut caracter politic, juridic, moral şi chiar economic, de îndată însă ce în locul religiei legătura dintre indivizi a fost alta, autoritatea a început a căpăta şi ea caractere noi. În momentul când elementele diferenţiate din clanul primitiv s-au grupat pe bază de interese şi au alcătuit unităţi noi – satele –, cultivând pământul cu plugul, şi când a încetat nomadismul, s-a simţit nevoia de o autoritate constantă, pentru apărarea în exterior în contra altor grupuri străine, precum şi pentru ordonarea şi reglementarea raporturilor dintre indivizi în interiorul comunităţii. Autoritatea aceasta nouă, deşi nu a fost complet desfăcută de credinţe religioase, a avut însă alte caractere proprii. În primul rând, ea a devenit *tradiţională* şi *transmisibilă* în mod ereditar.

Un al doilea tip de autoritate, care are o foarte puternică influenţă asupra oamenilor şi un mare rol în organizarea socială, este *autoritatea politică*. În trecut, de cele mai multe ori autoritatea politică a avut o formă militară şi pur aristocratică. Societatea însăşi, deşi trăieşte prin indivizi şi prin raporturile lor, şi-a constituit totuşi autorităţi care, în vederea interesului general, trec peste dorinţele individuale. În antichitate, la greci şi la romani, statul era omnipotent ; individul, neavând drepturi personale pe care să le poată opune grupului social, el nu se putea considera ca o forţă de sine stătătoare faţă de stat [69]. În formă clasică, concepţia autoritarismului politic este reprezentată de **Th. Hobbes**, care porneşte de la o premisă contrară lui Aristotel în ceea ce priveşte natura originară a omului, deoarece el nu mai vede în acesta o fiinţă socială, ci, din contra, îl consideră ca un animal nesociabil şi stăpânit de egoism. Legea morală n-are destulă putere să impună omului stăpânirea propriilor sale instincte, nici înfrânarea impulsiunilor sale naturale, de aceea nu va putea exista siguranţă pentru oameni dacă nu se va impune o autoritate cu putere absolută, obligatorie şi irezistibilă. Aceasta este justificarea puterii statului şi a autorităţii politice. Din punct de vedere genetic, autoritatea aceasta apare, în concepţia lui Hobbes, ca rezultatul unui contract dintre indivizi, toţi renunţând la o parte din libertatea şi voinţa lor absolută şi însărcinând o persoană sau un corp social cu exercitarea autorităţii şi cu puterea de sancţionare în schimbul garanţiei siguranţei, a conservării personale şi a satisfacerii intereselor personale. Autorităţii acestui zeu muritor nu trebuie să i se poată sustrage nimeni şi nici să-i poată rezista [70]. Statul deci are autoritate absolută şi e suveran deplin şi desăvârşit asupra indivizilor [71]. Autoritatea politică, indiferent de cine este exercitată şi de felul regimului politic, indiferent dacă este o persoană sau sunt mai multe, are câteva caractere care o deosebesc de cea religioasă şi prin care ea îşi poate îndeplini rolul său.

Autoritatea politică în primul rând are puterea de constrângere exterioară, recurgând chiar la mijloace brutale şi putând neglija cu totul concepţiile şi voinţa proprie a unui individ atunci când sunt în joc interesele tuturor. **Bluntschli** observă cu dreptate că autoritatea politică dă sancţiuni prin ajutorul unor forţe exterioare, în deosebire de alte forme de autoritate, care au numai putere de constrângere internă asupra conştiinţei [72]. Autoritatea lucrează în acest caz în numele voinţei majorităţii şi al interesului ei. În al doilea rând, autoritatea politică este limitată în întinderea ei, căci dacă depăşeşte anumite margini, ea provoacă reacţiune din partea supuşilor, care o pot micşora sau chiar răsturna. Toate revoluţiile contra absolutismului autorităţii politice şi cu scopul de a dobândi o constituţie în care să fie înscrise principii şi garanţii ale drepturilor, culminând cu Revoluţia franceză, furnizează numeroase dovezi că autoritatea politică nu este nelimitată, că ea poate suferi schimbări dacă vine în conflict cu voinţa majorităţii şi dacă nu lucrează în armonie cu legile prescrise. Autoritatea care înăbuşă personalitatea omului şi duce la declin spiritual nu poate dura multă vreme.

Cetăţenii se pot supune unei astfel de autorităţi din cauza fricii, dar nu din convingere şi din suflet, de aceea ea devine un jug greu şi apăsător, pe care fiecare cetăţean abia aşteaptă să-l scuture. Nu discutăm aici ideea de autoritate suverană şi nici nu ne oprim asupra problemei suveranităţii, pentru a cerceta dacă ea este limitată

69. G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin, 1921 (cap. „Der hellenistische Staat").
70. Th. Hobbes, *Leviathan*, XVII, Everyman's Edition.
71. Leslie Stephen, *Hobbes*, London, 1904 ; G. Lawson, *Examination of the political Part of Leviathan*, precum şi G. Caflin, *Th. Hobbes*, Oxford, 1922.
72. J.C. Bluntschli, *Politik als Wissenschaft*, Stuttgart, 1876.

sau nu, susţinem însă că autoritatea politică, al cărei rol este de a veghea asupra normalei funcţionări a relaţiilor sociale, este îngrădită în puterea sa de interesele colectivităţii, care îi poate modifica forma, compunerea şi chiar atribuţiile.

Un al treilea caracter al autorităţii politice este *revocabilitatea* acţiunilor ei şi a organelor de execuţie. Mijloacele prin care se poate face astăzi această revocare sunt parlamentele, care prin opera lor de legiferare organizează, impun, dar şi pot schimba sau revoca diferite puteri şi diferite moduri de acţiune ale autorităţii politice. E drept că în ultimii ani s-a început o reacţiune în contra acestei puteri a legislativului şi în foarte multe ţări europene se proclamă sus şi tare necesitatea unei autorităţi executive tari, care să aibă putere discreţionară asupra tuturor. N-avem decât să cercetăm noile constituţii sau noile proiecte de constituţie [73] ca să ne dăm seama că în toate statele se afirmă necesitatea întăririi puterii executive, limitându-se oarecum atribuţiile puterii legiuitoare. Aceasta nu schimbă cu nimic principiul formulat mai sus, ba, din contra, îl confirmă şi mai mult, căci se dovedeşte că autoritatea politică este schimbătoare în formele sale de manifestare. Numai pentru filosoful german Hegel, care poate fi considerat ca părintele concepţiilor etatiste totalitare de azi, autoritatea politică supremă este absolută, pentru că în ea se încarnează ideea divină. Pentru toţi constituţionaliştii moderni, autoritatea şi puterea politică trebuie să se bazeze pe drept, iar dreptul, la rândul său, trebuie să reflecte aspiraţiile generale şi consensul, dacă nu unanim, cel puţin al majorităţii cetăţenilor.

În sfârşit, forma cea mai înaltă şi mai ideală de autoritate este cea *ştiinţifică*, produs al timpurilor noi şi semn al superiorităţii spiritului asupra materiei. Acest fel de autoritate are un caracter pur *intern*, nefiind întovărăşită de nici un fel de sancţiune şi neposedând nici un fel de mijloc de constrângere exterioară, ci având drept singură cale de impunere *convingerea*. Dacă această autoritate este lipsită de un caracter personal, nu putem spune despre ea nici că are un caracter instituţional asemănător cu celelalte, pentru că ştiinţa are ceva în plus şi cu totul deosebit de ceea ce preocupă zilnic societatea omenească. Ştiinţa e patrimoniul comun al omenirii, e ceva obiectiv faţă de noi şi ni se impune tuturor, pentru că ea cuprinde rezultatele acumulate ale tuturor cercetărilor din trecut. Ştiinţa a devenit o autoritate irezistibilă, căreia nimeni nu i se poate sustrage şi pe care nimeni nu poate o înfrânge, căci tehnica şi invenţiile ei pot schimba orice fel de organizaţie. Lupta pentru viaţă are astăzi ca armă ştiinţa mai mult ca oricând. Autoritatea religioasă din trecut era simplă şi exclusivistă, dar orice îndoială raţională îi putea aduce ştirbire.

Deşi avea un substrat unitar, totuşi ea oscila, pentru că spiritul critic îi rodea fundamentul. Numai încătuşarea lui o putea salva, de aici acea opresiune pe care o exercita Inchiziţia în trecut. Şi cu toate acestea, autoritatea religioasă, în forma ei lumească şi inchizitorială, n-a putut reuşi, deoarece supunerea şi ascultarea nu trebuie să fie numai ceva exterior, adevărata supunere fiind cea interioară, sufletească, liber consimţită. Astăzi autoritatea religioasă este pur morală şi într-adevăr liber consimţită. Acestea sunt tipurile caracteristice de autoritate, dezvoltate în mod istoric-evolutiv.

Deşi într-adevăr există în om un instinct al sociabilităţii, care-l împinge să se asocieze cu alţii pentru satisfacerea trebuinţelor sale, deşi în grupul social el suferă influenţa colectivităţii şi puternica ei presiune cu care s-a obişnuit chiar, nu se poate tăgădui totuşi că individul simte şi nevoia de libertate, nevoia de a avea un colţ al lui, în care să fie el singur suveran, să respire liber aşa cum vrea şi cum crede el

---

73. B. Mirkine-Guetzévitch, *Les nouvelles tendances du droit constitutionnel*, Paris, 1931.

mai bine. Această nevoie de libertate a instaurat forma democratică de autoritate. E adevărat că în zilele noastre, după războiul mondial, această nobilă aspiraţie care a avut în trecut martirii ei pare întunecată, căci mai în toate statele europene libertatea suferă ştirbiri. De altminteri este şi explicabil, libertatea nu mai are aşa de mare preţ, pentru că indivizii nu au ce face cu ea, întrucât fiecare se întreabă la ce-i foloseşte libertatea, când n-are cu ce trăi. Încât criza economică a contribuit să tocească acest sentiment al libertăţii. Dacă totuşi, teoretic vorbind şi făcând abstracţie de împrejurările momentului, omul are în sufletul său idealul de libertate, pe când autoritatea impune ascultare şi înfrânare a aspiraţiilor de libertate, nu este atunci o contradicţie principială între autoritate şi libertate ?

Suntem nevoiţi să repetăm că problema aceasta, atât de mult discutată, a fost soluţionată în ştiinţa politicii, care a arătat că libertatea şi autoritatea nu se contrazic, ci numai se condiţionează şi se limitează reciproc. Cei vechi înţelegeau libertatea în funcţie de anumite norme generale, respectate de toţi, căci pentru ei libertatea însemna *domnia legii*. Iar ceea ce se numeşte astăzi „ordine” nu este altceva decât echilibrul dintre autoritate şi libertate. Desigur că orice om normal are dreptul la libertate, cu condiţia însă de a nu leza drepturile altuia. Autoritatea are rolul de a fixa şi a recunoaşte respectarea lor. De aceea, ea trebuie să apară numai ca o instituţie care păzeşte drepturile colectivităţii în raport cu acelea ale individului şi drepturile indivizilor între ei şi faţă de societate. Forţa unei autorităţi în genere şi respectul ce i se datorează nu depind de severitatea şi nici de întinderea ei, ci mai ales de necesitatea ei. Dacă nu se simte nevoia de o anumită autoritate şi dacă ea nu este necesară pentru reglarea unor drepturi determinate, atunci nu poate fi vorba de justificarea ei. De asemenea, dacă se exercită presiune şi constrângere acolo unde nu este nevoie, autoritatea devine odioasă. Din cele spuse mai înainte conchidem că autoritatea este un principiu necesar existenţei sociale, căci ea veghează la reglarea raporturilor interindividuale şi la respectarea regulilor sociale.

Orice autoritate însă, pentru a nu da naştere la reacţiuni ostile, trebuie să îndeplinească două condiţii : 1) să nu abuzeze de forţa ei executivă şi de dreptul de a interpreta legile şi ordinele, să nu-şi aroge drepturi pe care nu le are, căci atunci ea vexează pe indivizi ; 2) să nu fie arbitrară şi nici părtinitoare, ci să funcţioneze conform unei legi, fiind egal de severă şi de dreaptă faţă de toţi indivizii.

Autoritatea executivă în principiu este o delegaţie dată de societate chiar în interesul ei, aşa că izvorul autorităţii este voinţa de viaţă a colectivităţii, este trebuinţa de satisfacere a aspiraţiilor grupului social. Societatea deleagă anumitor organe puterea de a traduce în fapte această voinţă. Dar cum lucrul acesta nu se mai poate face azi în modul cum se făcea odinioară în micile cetăţi greceşti, indivizii deleagă puterea lor unui număr restrâns de oameni şi alcătuiesc astfel o scară ierarhică de autorităţi. Se înţelege că nu poate fi vorba niciodată de un consensus unanim al tuturor membrilor care compun o societate, ci numai de o concordanţă a majorităţii, căreia trebuie să i se supună şi minoritatea.

Tăria majorităţii nu constă în forţa fizică, ci în calitatea ei de reprezentant al voinţei sociale integrale. Autoritatea consimţită de majoritate este durabilă, pentru că supunerea indivizilor este în acest caz rezultatul unei conştiinţe, este în realitate o cooperare a indivizilor cu autoritatea pentru scopurile sociale. Într-un stat liber, unde există autoritate raţională, minoritatea trebuie să fie şi ea liberă a-şi putea spune părerea şi convingerea ei trebuie respectată, în măsura în care nu se traduce în fapte care să pună în primejdie interesele totale ale colectivităţii. Minoritatea poate deveni şi ea majoritate, dacă grupează în jurul ei pe bază de convingere mai mulţi indivizi,

căci într-o societate cu adevărat liberă şi raţional organizată majoritatea şi minoritatea nu sunt ceva încremenit, ci ele se fac şi se desfac după cum reuşesc să convingă şi să impună cea mai justă concepţie în interesul existenţei sociale. Societatea deci nu se conduce numai după ceea ce a apucat sau numai după ceea ce a fost odată, ci trebuie să aibă forţă de viaţă şi putere de adaptare. Această putere de adaptare şi manifestare a forţei de viaţă se vede din transformarea necontenită a majorităţii şi minorităţii.

Autoritatea deci, în lumina explicării sociologice, apare ca o manifestare constantă a voinţei generale, ca o necesitate socială care se impune individului, dându-i norme statornice de ordonare şi reglementare a voinţei sale. Autoritatea ideală este aceea care respectă libertatea tuturor, întrucât ea nu vine în conflict cu interesul general. O astfel de autoritate are un caracter *autonomic*, în sensul că ea e consimţită, aleasă de oameni, care colaborează cu dânsa la îndeplinirea rolului pe care-l are.

Am arătat în cele ce precedă factorii sau elementele cele mai de seamă care explică constituirea şi persistenţa vieţii societăţii. Urmează să analizăm acum unele condiţii care au foarte mare importanţă pentru fizionomia fiecărei societăţi, pentru activitatea şi psihologia ei, dar care totuşi sunt numai nişte condiţii speciale în care se dezvoltă societatea. Trebuie să facem deci deosebire între elementele cercetate până acum : conştiinţa şi voinţa socială, solidaritatea şi tradiţia, autoritatea, care sunt *însăşi societatea*, şi mediul fizico-geografic sau biologic, care constituie *auxiliare ale ei*, fiind ceva exterior vieţii sociale, ceva de natură fizică. Chiar dacă acestea produc modificări în psihologia societăţii, în modul de comportare al indivizilor şi în normele lor de conduită, ele rămân totuşi ceva fizic şi în afară de esenţa societăţii. Cu toate acestea, s-au găsit oameni de ştiinţă care să proclame atotputernicia acestor condiţii în alcătuirea şi transformarea societăţii şi astfel a luat naştere *sociogeografia*, care încearcă să explice fenomenele sociale în funcţie de factorul geografic.

Sociogeografia

Încă din antichitate au fost cercetători care au observat cât de mult poate fi influenţat omul în viaţa şi activitatea sa fie de climă cu variaţiile ei, fie de sol cu accidentele sale, fie de anotimpuri cu succesiunea lor regulată. Trecând peste notele lui Herodot şi Tucidide, menţionăm pe Hipocrate, care a încercat să explice deosebirile dintre europeni şi asiatici prin diferenţa solului, a climei şi a gradului de umiditate dintre Europa şi Asia. El a observat nu numai tipul fizic, ci şi însuşirile spirituale, care deosebesc, de pildă, pe omul din regiunile înalte şi expuse vântului de cel din regiunile joase şi uscate şi aşa mai departe.

În timpurile noi, **Montesquieu** a pus legile în dependenţă de caracterul popoarelor, iar pe acesta l-a explicat, în afară de alte cauze, şi prin influenţa factorului geografic şi, în special, prin climă. În acelaşi timp, el nu a neglijat nici influenţa solului, căci s-a preocupat de felul de viaţă, de mijlocul de a-şi procura cele trebuitoare prin posibilităţile pe care le oferă terenul diferitelor societăţi, şi anume : vânat, peşte, plante etc. **Karl Ritter** şi **Buckle** au accentuat în special asupra rolului solului, al climei şi al modului de alimentaţie în dezvoltarea unei civilizaţii. În vremea din urmă, antropogeografia a luat un mare avânt şi explicările ei au constituit un punct important pentru sociologie. S-a constituit chiar o nouă ştiinţă, foarte strâns legată de politică, anume *geopolitica*, a cărei obârşie se găseşte la **Ratzel**. Studiile geopolitice s-au dezvoltat foarte mult în vremea noastră, fiind foarte strâns legate cu

problema naţionalităţilor, căci a fost nevoie de amănunţite cercetări pentru a se putea determina graniţele statelor după războiul mondial, conform principiului naţionalităţilor.

Pe lângă aceasta, nu trebuie să uităm tendinţa de expansiune teritorială a diferitelor *pan-idei* ale popoarelor, începând cu germanii, continuând cu ruşii, cu italienii, cu japonezii şi cu americanii. **R. Kjellen** vorbeşte despre geopolitică în sensul de ştiinţă a statului, care este considerat ca o putere suverană asupra unui teritoriu [74], iar **J. Ancel** cercetează ideea de frontieră în evoluţia sa din antichitate şi până azi, utilizând numeroase exemple politice şi istorice [75]. În acelaşi timp, trebuie să avem în vedere şi tendinţa de emanicipare a rasei negre, care tinde să se manifeste sub formă de popoare independente, care trăiesc în nişte graniţe geografice pe care vor să le stăpânească. O sumedenie de probleme de ordin politic şi social sunt legate de spaţiu, de teren, ceea ce face ca geopolitica să aibă astăzi o importanţă atât de mare în viaţa practică şi în ştiinţă [76].

Dintre factorii geografici care au importanţă în determinarea fizionomiei unei societăţi trebuie să menţionăm neapărat *teritoriul, clima, fauna* şi *flora*, pentru că fiecare dintre ei pune o serie de probleme menite să atragă atenţia omului de ştiinţă.

Astfel, s-a susţinut că nu există grup social fără un substrat teritorial, că orice societate trebuie să aibă un teritoriu pe care să trăiască şi să se dezvolte. Cu toate acestea, este discutabil dacă noţiunea de societate cuprinde neapărat în sine ideea de teritoriu. În ceea ce priveşte statul, nu mai încape nici o discuţie că teritoriul este un element fundamental al său, căci nu se poate concepe stat fără un teritoriu asupra căruia să-şi întindă suveranitatea sa, deoarece altminteri el rămâne o simplă noţiune teoretică, neavând nici o realitate. Nu tot aşa stau lucrurile cu societatea. Există şi naţiuni care desigur ocupă un loc în spaţiu, dar care, trăind sub suveranitatea altcuiva, sub puterea şi autoritatea unui stat străin, nu au un teritoriu al lor şi care totuşi nu-şi pierd caracterul lor distinctiv de naţiune sau de societate deosebită. Aşa, de pildă, pe teritoriul vechii împărăţii austro-ungare trăiau societăţi foarte diferite între ele, fiecare alcătuind o comunitate şi o naţiune aparte, fără a se confunda cu austriecii şi ungurii, care exercitau autoritatea politică asupra acestui teritoriu. Oare naţiunea poloneză, în timpul cât a fost împărţită între cele trei împărăţii dinainte de război, încetase de a fi o comunitate naţională cu voinţa şi conştiinţa ei proprie, pentru că nu avea un teritoriu asupra căruia să-şi exercite autoritatea? Astăzi sunt în centrul Australiei clanuri care au altă bază decât cea teritorială şi care există în virtutea altor factori decât spaţiul geografic. Grupările totemice sau cele matrimoniale sunt alcătuite pe baza unor elemente cu totul deosebite şi desfăcute de teritoriu.

E adevărat că teritoriul poate ajuta la creaţia unor anumite raporturi interindividuale, fiind mediul prin care se formează unele dispoziţii sufleteşti, care condiţionează şi ele mai departe diferite forme de societate. În primul rând, apropierea sau depărtarea în spaţiu creează raporturi de *vecinătate*, care se pot transforma mai apoi în raporturi de ajutor reciproc. Între vecini se naşte un fel de comunitate de loc, legături de interes, împrumuturi casnice, participare la ceremonii familiale etc. Într-un oraş, de exemplu, diferitele cartiere grupează laolaltă anumite străzi vecine şi oamenii din fiecare cartier au o piaţă a lor de unde târguiesc, unde se întâlnesc şi vorbesc, au cinematograful lor de cartier, medicul de cartier, ba chiar şi alte interese comune, cum ar fi iluminatul sau pavajul străzilor din acel cartier etc. Nu mai insist asupra

74. R. Kjellen, *Grundriss zu einem System der Politik*, Leipzig, 1920.
75. J. Ancel, *Géopolitique*, Paris, 1936.
76. Karl Haushofer, *Geopolitik der Selbstbestimmung in Süd-Ost-Asien*, München, 1923, precum şi *Geopolitik der Pan-Ideen*, Berlin, 1931.

ideii de vecinătate şi importanţei ei în relaţiile dintre state. Dar este clar pentru oricine că alianţele de cele mai multe ori şi, am putea spune, cele mai eficace sunt acelea dintre vecini. Spaţiul sau teritoriul restrâns creează şi un anumit fel de comportare, căci la ţară, de pildă, unde oamenii se văd mereu unul cu altul, există o altă morală decât la oraş, unde indivizii nu se cunosc şi unde se pot evita uşor unul pe altul. Distanţa aceasta spaţială apropie sau depărtează pe oameni. Ochii care nu se văd se uită, zice românul, înţelegând prin aceasta că distanţa dintre oameni face să înceteze raporturile dintre ei şi chiar între rude apropiate întrerupe comunitatea spirituală, făcându-i cu timpul să devină aproape străini unul faţă de altul. Se vede din toate acestea că spaţiul geografic este numai o condiţie care poate favoriza sau împiedica naşterea raporturilor sociale şi că totdeauna prin el ajungem numai să descoperim *altceva*, spiritul care uneşte sau desparte pe oameni.

În ceea ce priveşte solul, este de la sine înţeles că structura lui condiţionează anumite activităţi economice ale societăţii, căci el oferă materiile prime, care permit trecerea de la tipul agricol la cel industrial al popoarelor şi, o dată cu aceasta, schimbarea formei de civilizaţie. Dar nu este numai atât, căci în afară de condiţionarea activităţii economice, viaţa politică în totalitatea ei suferă influenţa profundă a structurii solului şi subsolului unei ţări.

Acum câţiva ani, **Lloyd George**, cu ocazia unei greve miniere din Anglia, a spus : „cărbunele este viaţă pentru noi ; în război, ca şi în timp de pace, regele cărbune este stăpânitorul tuturor industriilor. Cărbunele este pentru noi totul, el e duşmanul cel mai grozav şi prietenul cel mai puternic” [77], arătând necesitatea pe care o simte poporul englez de a stăpâni cărbunele şi mai apoi petrolul. Lupta pentru stăpânirea materiilor prime şi a debuşeurilor de desfacere explică toată politica colonială a statelor mari. Astfel, în zilele noastre, statele se luptă, dacă nu pe faţă, în mod deghizat, pentru cucerirea petrolului, iar aşa-zisa protecţie pentru organizarea popoarelor mici şi pentru civilizarea societăţilor înapoiate nu este decât un pretext, sub care se ascunde setea de stăpânire asupra materiilor prime pe care le are subsolul acelor ţări. Iată, de pildă, ceea ce s-a petrecut cu Irakul, problemă în care chiar Franţa, poporul cel mai blând şi cu simţul estetic cel mai dezvoltat, s-a înţeles cu Anglia, care a luat Irakul, iar dânsa a păstrat pentu sine Siria. Acelaşi lucru se petrece cu toate statele mari. Luptele politice sau cele militare sunt provocate adeseori de un motiv pur material.

Lupta dată de englezi şi germani în jurul Palestinei, Mesopotamiei, Caucazului, Persiei de Sud şi de Nord n-a avut alt mobil decât petrolul. Deviza Germaniei dinainte de război, *Drang nach Osten*, nu exprima numai o concepţie ideologică pan-germanistă, ci era „muiată în petrol”, cum zice **Fischer** [78]. Desele conferinţe ţinute între anii 1922-1925 la Geneva şi la Haga au avut numai ca pretext formal chestiunea proprietăţii străine din Rusia, căci problema reală care se dezbătea acolo era concesiunea petrolului rusesc. Ruşii aveau atunci nevoie de bani şi cereau împrumuturi, iar puterile străine urmăreau să intre în stăpânirea petrolului rusesc. Anglia ar fi dorit acest lucru pentru dânsa, America ar fi vrut acelaşi lucru pentru ea, iar Franţa şi Belgia se opuneau.

Industriaşul francez **H. Beranger**, fost senator, care în timpul războiului mondial a avut şi calitatea de comisar al petrolului, într-un memoriu adresat guvernului francez, spunea : „cine posedă petrolul va stăpâni lumea, marea prin uleiul greu,

77. Anton Lübke, *Die sterbende Kohle*, Regensburg, 1925.
78. L. Fischer, *L'impérialisme du pétrole*, traduit de l'anglais par J. Fournier, Paris, 1928, p. 30.

aerul prin uleiul pur, rafinat, şi pământul prin benzină şi gazul de iluminat. În afară de acestea, va stăpâni economiceşte pe oameni prin bogăţia fantastică pe care o va scoate din petrol, această substanţă minunată, care azi e mai căutată şi mai de preţ chiar decât aurul” [79]. Iată substratul adversităţilor şi conflictelor dintre statele mari. De aceea, este foarte îndreptăţit L. Fischer să explice fenomenele politice internaţionale prin cuvintele care explică luptele şi certurile dintre bărbaţi, cu o mică modificare: „Căutaţi petrolul”. „Această frază e cheia tragediilor şi a comediilor internaţionale … petrolul nu este singurul *casus belli* al epocii noastre, dar, deşi cariera sa nu datează de mult timp, el a produs deja mai multe conflicte decât idealul creştin” [80]. Şi mai departe adaugă: „trăim în era petrolului şi imperialismul lui este stăpânul destinelor noastre. Istoria generaţiei viitoare va fi istoria luptei pentru petrol” [81].

Ne oprim aici şi nu mai insistăm asupra acestui aliment nou al popoarelor, pentru care „o picătură de petrol valorează cât o picătură de sânge”, cum a spus Clemenceau atunci când lumea întreagă era încleştată în luptă. Iar astăzi, când în viaţa popoarelor apar fenomene care nu pot fi înţelese cu logica dreaptă a minţii şi nici cu morala idealistă a oamenilor drepţi, trebuie să gândim serios la cuvintele lui **Delaisi**, care susţine că „petrolistul face regi, finanţează revoluţii, comanditează viitori cancelari” [82]. Prin urmare, chiar politica interioară dintr-un stat este supusă intervenţiei puternice a deţinătorilor sau a doritorilor de a pune stăpânire asupra acestei bogăţii a subsolului. Nu insistăm mai mult asupra acestei probleme, care frământă lumea şi pune în faţă popoarele gata de încăierare, credem însă că se vede destul de clar din acest exemplu importanţa elementului geografic – şi anume a subsolului – pentru viaţa socială şi politică în genere.

Dar teritoriul, nu numai prin ceea ce conţine subsolul său, ci chiar prin suprafaţa sa, interesează o societate, şi aceasta din mai multe puncte de vedere. În primul rând, în mod firesc, fiecine vede în extensiunea spaţială a unui popor o dovadă a puterii sale. Căci, într-adevăr, „un popor regresează dacă pierde teren” [83]. Solul este întotdeauna un fel de proiecţie a societăţii în exterior, de aceea dorinţa de expansiune teritorială poate fi interpretată ca semn al vitalităţii şi al forţei popoarelor, ceea ce le determină să caute colonii atunci când populaţia se înmulţeşte şi când teritoriul lor devine prea restrâns pentru a hrăni mulţimea de oameni. Cu cât o societate pune mai mult marca sa pe sol, cu atât se leagă mai mult de el şi ţine mai tare la dânsul [84]. Solul prezintă însă importanţă pentru societate şi din alt punct de vedere, anume al controlului său, prin care poate fi ajutată şi uşurată apărarea societăţii, ne referim în special la existenţa graniţelor naturale. Graniţa arată limita puterii şi a dreptului de mişcare al unei societăţi. N-au lipsit nici încercările de explicare chiar a diferenţei de organizare internă prin ajutorul conturului ţării. Astfel, de pildă, s-a spus că Franţa are o altfel de organizare în comparaţie cu Germania, deoarece capitala ei, Parisul, este centrul unui mare bazin, care din cauza aceasta este în acelaşi timp şi un centru economic, precum şi centrul politic cel mai natural al întregii ţări. Din acelaşi motiv, Parisul a servit pentru unitatea istorică a Franţei şi pentru unitatea administrativă centralistă a acestei tări. Din contra, Germania prezintă o mare variaţie şi o împrăştiere de oraşe, o diversitate de regiuni separate, de unde şi descen-

79. Ludwell Denny, *Ölquellen-Kriegsquellen*, Leipzig, 1930, p. 15.
80. L. Fischer, *L'impérialisme du pétrole*, p. 244.
81. *Idem*, p. 245.
82. Antoine Zischka, *La guerre secrète pour le pétrole*, Paris, 1933, Préface de Francis Delaisi, p. 6.
83. Fr. Ratzel, *Le sol, la société et l'état*, in „L'Année sociologique”, III-e Année, Paris, 1900, p. 2.
84. Fr. Ratzel, *Politische Geographie*, 1897.

tralizarea şi autonomia diferitelor provincii. Desigur că terenul, prin configuraţia sa, poate ajuta sau împiedica realizarea centralizării şi a unităţii, dar explicarea acestor fenomene numai prin ajutorul elementului teritorial şi prin configuraţia geografică a ţării ar fi cu totul prea simplistă şi necorespunzătoare adevărului.

Azi, de altminteri, nici nu mai putem spune că există graniţe absolute care să separe şi să păzească societăţile, deoarece toate pot fi trecute şi străpunse. În faţa tehnicii războiului din zilele noastre nici o graniţă nu rezistă. S-ar putea vorbi cel mult numai despre *graniţe ale formelor de viaţă pe pământ*, întrucât numai între anumite limite de temperatură şi umiditate pot trăi oamenii. Şi cu toate acestea, mintea omului şi progresul tehnicii caută să învingă chiar şi aceste graniţe naturale ale vieţii. Înainte de războiul mondial, în anul 1915, nordul Rusiei europene şi asiatice, pe o suprafaţă de 5 milioane km pătraţi, era condamnat de la natură să nu fie accesibil formelor de viaţă civilizată, ci să fie locuit numai de pescari şi vânători înapoiaţi. Or, astăzi ruşii se mândresc că în urma unor îndrăzneţe expediţii au creat acolo oraşe cu mii de locuitori. De pildă, pe Lena există oraşul Igarka cu 15000 de locuitori, port la mare, de unde se încarcă lemne şi aşa mai departe. Încât graniţa pierde din importanţa ei în toate direcţiile. Cu toate acestea, fiecare popor şi fiecare societate au un instinct al graniţelor lor, fie fizice, naturale, fie lingvistice, fie de viaţă istorică. De la acest instinct se trece prin ajutorul educaţiei la formarea unei conştiinţe a valorii graniţei existente sau a celei dorite, creându-se astfel un sentiment al graniţei [85]. Imnul naţional german exprimă chiar această tendinţă de a crea o dată cu sentimentul naţional şi un sentiment al hotarelor dorite de germani. Graniţele pot izola societăţile sau le pot pune în dependenţă una de alta, după cum se străbat mai uşor sau mai greu. Niciodată însă graniţa nu a putut fi o linie matematică fixă, care desparte popoarele, căci societăţile sunt ceva viu şi deosebirile dintre ele apar pe nesimţite, încât abia îşi dă cineva seama unde încetează una cu caracterele ei proprii şi unde începe alta.

Solul poate influenţa viaţa socială mai departe şi prin apele care-l străbat şi care servesc drept artere de comunicaţie între popoare. Mediul cel mai propriu pentru dezvoltarea omului şi a societăţii a fost, începând de la mijlocul erei cuaternare, când a apărut omul, în Europa, Africa şi Asia, sud-estul Mării Mediterane, Nilul şi Mesopotamia. În Europa de nord, coborârea gheţarilor a forţat pe oameni să trăiască în caverne şi mai mult izolaţi, pe când în nordul Africii şi în Asia meridională anterioară erau cu totul alte condiţii de viaţă. În Asia, în valea Nilului şi a Eufratului au înflorit vechile civilizaţii şi de acolo s-au răspândit de jur împrejur. Herodot a formulat în mod plastic acest adevăr, afirmând că Egiptul e un dar al Nilului [86]. Marea însă în special are un rol extraordinar în constituirea şi dezvoltarea societăţii. Marea, zice Ratzel, contribuie chiar la formarea unui temperament nou şi propriu popoarelor care locuiesc în jurul ei. Infinitul mării dă un orizont politic mai larg şi scade ambiţiile teritoriale.

Marea Mediterană a jucat un rol considerabil pentru civilizaţia europeană, căci ea are coaste multe şi astfel comunicaţia între populaţii este foarte uşoară. Marea Egee e aceea unde Europa şi Asia se apropie, acolo căldura uscată se uneşte cu umiditatea, vegetaţia este variată şi traiul uşor. Din cauza diversităţii naturii nu e loc pentru aglomerări mari de plante, nici de animale, nici de oameni, de aceea acolo au înflorit cetăţi mici cu puternic spirit individualist şi autonom. Marea a fost

---

85. Karl Haushofer, *Grenzen in ihrer geographischen und politischen Bedeutung*, Berlin, 1927.
86. A. Moret et G. Davy, *Des clans aux empires*, 1923.

binefăcătoarea lor, căci egeenii au navigat pe mare, căutând bogăţii, au văzut oameni şi lucruri noi şi au creat o civilizaţie înaintată. Marea le-a dezvoltat lor sentimentul frumosului, lirismul, muzica şi arta dansului. În definitiv, zice Glotz, „miracolul grec, ba nu, miracolul egeean este efectul produs de un concurs unic de împrejurări naturale asupra unor oameni capabili de a le folosi" [87].

Cultura din antichitate a fost în genere o cultură de coaste, oraşele mari, centre de civilizaţie erau pe coaste, iar raporturile dintre cetăţi, comerţul internaţional, toate se făceau pe calea mării. Drumurile din interior, cele de uscat, erau mai mult militare. Insulele din mări au fost şi sunt numai etape în drumul popoarelor, înlesnind comunicaţia între ele.

Teritoriul în genere, prin configuraţia sa, prin posibilităţile de viaţă pe care le oferă, poate determina chiar felul de viaţă al societăţii şi organizarea ei internă. Astfel, *nomadismul* este un fenomen a cărui normală şi justă explicare se găseşte recurgându-se la influenţa spaţiului. Societăţile care se află în faza vânătorii şi a pescuitului rătăcesc totdeauna pe suprafeţe întinse în căutarea hranei lor. În Missouri sunt triburi nomade care umblă pe o suprafaţă de 1500-2000 km. În special însă societăţile din faza păstoritului au făcut mari migraţii, căutând spaţii mai întinse, care le erau necesare pentru creşterea turmelor lor. Tătarii din Rusia reprezintă vechiul tip nomad. Nu trebuie să se confunde însă nomadismul cu un alt fenomen obişnuit în multe părţi, anume *transhumanţa*. La unele popoare ţăranii păstori îşi schimbă felul de viaţă după regiuni şi anotimpuri. De exemplu, în Andora păstorii stau vara pe munte la 1600-2000 metri, unde au cabane speciale cu toate lucrurile trebuitoare, iarna însă ei coboară în vale, unde au alte case, concentrate în cătune şi sate şi în care se găseşte adunat tot ceea ce le trebuie pentru iarnă. În timpul verii locuitorii urcă în cabanele de la munte şi duc un anumit fel de viaţă, pe când iarna coboară în sate, unde trăiesc altfel. Fenomenul acesta, pe care îl întâlnim în Balcani, îl găsim însă şi în Carpaţi, unde a fost cunoscut şi studiat de geografi. Transhumanţa e deci tot ceva în legătură cu spaţiul geografic, un fel de dedublare periodică de viaţă şi cultură.

Nomadismul însă e un fenomen constant şi unitar, fiind legat mai ales de stepă, care impune o uniformitate a muncii şi determină chiar o anumită organizare familială şi socială. **Edmond Desmolins** observă că la păstorii tătari nomazi predomină familia patriarhală şi proprietatea comună, pentru că ei trăiesc din produse spontane şi n-au nevoie de proprietatea individuală a solului. Sentimentul acesta de proprietate se dezvoltă numai când pământul nu produce decât printr-o muncă prealabilă [88]. Stepa influenţează foarte mult şi spiritul, imprimându-i pecetea simplicităţii. De aceea, societăţile nomade pot împrumuta de la alţii elemente culturale, dar ele nu pot crea şi nici răspândi cultura. Între Persia şi China, în Asia centrală, nu s-a produs artă, poezie, ştiinţă. „Chiar în posesia celor mai mari centre de cultură, spiritul mongolilor şi al turcilor a păstrat simplicitatea stepei", zice Ratzel [89]. **De Martonne** recunoaşte şi el strânsa legătură dintre nomadism şi stepă [90]. Trecerea diferitelor triburi rătăcitoare de la nomadism la stabilitate s-a produs în mod natural, nu intenţionat sau în urma vreunei hotărâri premeditate, ci datorită tot unor împrejurări naturale. Astfel, de pildă, stabilitatea triburilor mongole se datorează micşorării

87. G. Glotz, *La civilisation égéenne*, colecţia „L'Évolution de l'humanité", vol. 9, p. 14.
88. Edmond Desmolins, *Comment la route crée le type social*, p. 59.
89. Fr. Ratzel, *Anthropogeographie*, Stuttgart, 1909, III Aufl., p. 103.
90. De Martonne, *Peuples du haut Nil*, in „Annales de Géographie", 1896.

spaţiului de mişcare în urma politicii de colonizare a chinezilor, ceea ce a constrâns pe mongoli să facă agricultură şi să se aşeze stabil pe un teren.

Nomazii formează şi ei unele grupe, deosebite de familie şi care uneori iau înfăţişarea de formaţiuni sociale mai durabile. O astfel de formaţiune poate fi *caravana*. Caravana e o grupare de mai mulţi oameni, care călătoresc cu ajutorul animalelor şi sub conducerea unui şef. Necesitatea unui conducător se explică prin faptul că este nevoie de cineva care să arate drumul, să menţină ordinea în grup şi să asigure bunele raporturi cu populaţiile al căror teritoriu îl parcurg. Mai întotdeauna caravanele au fost şi un fel de trupe cu arme de apărare şi cu alimente de rezervă. De aceea, uşor s-au putut transforma unele caravane de acest fel în armate. Astfel, se spune că armatele nomade ale lui Attila, Ginghis-Han şi Tamerlan au fost în realitate nişte caravane mari, dar bine organizate. Se înţelege că, în sensul obişnuit al cuvântului, caravana din stepă este ceva efemer şi cu un scop limitat şi de scurtă durată[91]. O formă importantă de nomadism a fost şi ceea ce istoria cunoaşte sub numele de migraţia popoarelor, năvălirea în Europa a barbarilor din trecutul istoric. La societăţile nomade nu există organizare stabilă şi nici o diferenţiere socială între membri.

Un alt factor natural care are multă influenţă asupra formei şi felului de viaţă al societăţii este *clima*. Chiar viaţa raselor e legată de climă, deoarece se constată că dincolo de 40^0 latitudine nordică negrii nu mai pot trăi, capătă afecţiuni bronhiale şi mor. Tot aşa, cei obişnuiţi să trăiască între izotermele $5^0 - 17^0$ nu pot trăi la 25^0, pentru că umiditatea şi căldura le produc dureri de cap şi de ficat, provoacă enervare şi dau un procent de mortalitate foarte mare. Climatul modifică talia, pigmentarea feţei şi structura anatomică în genere. Dacă observăm pe locuitorii nordului, ne dăm uşor seama de acest fapt, căci statura lor e mică – eschimoşii, ca şi laponii sunt scunzi. Căldura şi frigul adună sau împrăştie pe oameni. La eschimoşi chiar forma de grupare socială variază după sezon, căci ei locuiesc vara în corturi risipite, fiecare cu viaţa lui aparte, fiecare cu gospodărie proprie şi cu un pronunţat caracter individualist. Iarna însă ei se grămădesc în case strânse una lânga alta sau trăiesc sub acelaşi acoperiş. Vara ei au mai mult spaţiu pentru vânat şi pescuit, iarna însă nu. De aceea, vara familia e mai restrânsă, având un caracter mai apropiat de cel european, pe când iarna familia nu mai e o unitate cu acelaşi sens şi cu aceeaşi formaţiune, întrucât ei au permisiunea să schimbe chiar femeile între dânşii. Acestor două forme de grupare după sezon le corespund două sisteme juridice, două morale, două feluri de economie (deoarece iarna nu mai este aceeaşi gospodărie individualistă) şi de viaţă religioasă[92]. Iată deci o schimbare totală în forma de viaţă şi în mentalitate produsă sub influenţa factorului natural al climei.

La populaţia kwakiutl din America de Nord, de asemenea, viaţa depinde de variaţia sezonieră, căci jumătate din an membrii acestui clan îl petrec în expediţii pentru prinderea peştelui şi pentru vânat, împrăştiaţi pe un vast teritoriu, trăind aproape nomad în locuinţe de vară, iar când se întorc din aceste expediţii în satele lor de iarnă, reîncep viaţa socială. Aceasta s-ar asemăna mai mult cu transhumanţa, dacă nu s-ar adăuga aici un element în plus, anume variaţia vieţii religioase. Între lunile noiembrie şi februarie la ei este sezonul numit *tseka*, adică epoca secretelor, serbarea misterelor, iar sezonul celălalt este epoca numită *baxus*, adică sezonul

91. Edmond Desmolins, *Comment la route crée le type social*, I, p. 81.
92. M. Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*, in „L'Année sociologique", IV-e année, Paris, 1901.

profan[93], fiecare dintre ele fiind caracterizat printr-un anumit fel de viaţă, prin obiceiuri şi ceremonii deosebite între ele, prin alte aspecte ale vieţii sociale.

Păstrând proporţia, s-ar putea spune că un fel de variaţie sezonieră există şi în viaţa societăţilor civilizate, întrucât vara lâncezeşte viaţa de oraş în genere, în timp ce cea rurală este în floare. Iarna însă oraşul îşi recapătă strălucirea lui, pe când satul intră în amorţire. Iată deci o sumedenie de elemente naturale, fizice, care exercită influenţă nu numai asupra individului izolat, ci şi asupra societăţii organizate, făcând să varieze manifestările şi activităţile sale în toate domeniile, influenţând până şi gândirea şi mentalitatea omului în genere.

Pornind de la recunoaşterea principială a influenţei naturii asupra omului, ceea ce nu poate fi tăgăduit, Desmolins a mers însă mai departe, ajungând la unele concluzii care nu se pot dovedi. Astfel, el a susţinut că varietatea tipurilor sociale se datorează situaţiei lor geografice şi drumului pe care l-au parcurs în spaţiu. Geografia este, după el, factorul primordial în constituirea societăţilor omeneşti, căci mediul fizic determină constituţia politică, morală şi economică a societăţilor şi viaţa oamenilor. În Asia, de pildă, pe Podişul Central, s-a născut o civilizaţie iniţială pastorală, de unde s-a răspândit în toate părţile lumii prin plecarea populaţiilor din acest loc spre Europa, ceea ce constituie invazia barbarilor. Nu toţi însă au pornit în aceleaşi direcţii şi au mers pe aceleaşi drumuri. Astfel, unii au pornit spre Siberia, alţii spre sud, alţii spre Africa[94]. Drumurile diferite pe care au apucat aceste popoare din Podişul Central au avut o importanţă capitală, căci ele au creat tipurile sociale pe care le cunoaştem. Şi dacă istoria ar începe de la capăt, „aceleaşi drumuri ar reproduce aceleaşi tipuri sociale şi le-ar impune aceleaşi caractere esenţiale"[95]. Din Podişul Central au plecat unii prin stepele Asiei, alţii prin tundrele siberiene, prin pădurile Africii şi pe drumul Mării Mediterane. Fiecare dintre aceste drumuri a determinat un anumit tip de societate. Aşa a apărut tipul tătaro-mongol, cel lapono-eschimos, cel indian, tipul negru şi tipul mediteranean (fenician, cartaginez, grec şi roman). Organizarea sau lipsa de organizare, caracterul individualist sau comunitar al acestor societăţi, totul se explică numai prin influenţa drumului pe care l-a parcurs fiecare, căci „întotdeauna drumul a pus asupra omului pecetea sa fatală"[96]. De aceea, tipul stepei este pastoral, având o organizare familială patriarhală şi un regim economic comunitar, întrucât nimeni dintre păstori n-are nevoie de un pământ propriu al său, pe care nu-l lucrează pentru a-i produce. Familia în acest tip social este o celulă componentă a tribului, care însă nu apare ca o unitate socială cu organizare superioară şi de sine stătătoare, ci mai mult ca o reuniune, ca o juxtapunere de familii. Dar acest tip social, zice Desmolins, nu e ceva creat de voinţa omului, pentru că nici stepa nu se creează după voie, ci „este nevoie de acest drum pentru a se crea acest tip"[97].

Un alt tip social este cel produs de tundre şi savane. Acesta e drumul care porneşte de la nordul Podişului Central asiatic şi nu mai duce prin stepă. În josul tundrelor sunt păduri, iar printre ele există drumuri pe unde pot înainta triburile care vin de la sud, dar drumurile acestea de-a lungul fluviilor care curg de la sud spre nord au pe malurile lor o bandă de păşune bună pentru turme. Laponii şi eschimoşii, mergând spre nord în frig, nu se pot nutri numai cu lapte de la turme, ci au nevoie de multe calorii pentru a rezista frigului şi de aceea trebuie să mănânce

93. Raymond Lenoir, *Sur l'institution du Potlatch*, in „Revue philosophique", 1924.
94. Ed. Desmolins, *Les grandes routes des peuples*, Paris, 1901.
95. *Idem*, p. IX.
96. *Idem*, p. VIII.
97. *Idem*, p. 66.

carne. În acest scop ei vânează şi pescuiesc. Şi în acest tip social există regimul familial şi cel economic comunitar din stepă, pentru aceleaşi motive. Al treilea tip este cel indian şi cel negru, care a apucat drumul pădurilor, având drept ocupaţie vânătoarea mică, pescuitul şi culesul fructelor sălbatice. Dar vânătoarea mică izolează pe om şi îi sădeşte în suflet tendinţa către individualism. Din această cauză, la astfel de populaţii găsim numai domeniul de vânat comun, pe când căminul şi instrumentele de muncă sunt proprietate individuală.

Toate aceste tipuri enumerate sunt simple, pentru că se nutresc din produsele naturale şi spontane ale solului, fără ca să intervină energia şi munca transformatoare a omului. De aceea şi organizarea lor este redusă şi simplă, întocmai ca şi spiritul lor, care nu-şi dezvoltă funcţiunile fiindcă nu le exercită. În afară de ele există însă şi alte tipuri mai complicate, care se nutresc din munca lor, din produsele solului transformat prin această muncă. Având a face deci cu un proces de voinţă activă, viaţa acestor populaţii va prezenta unele caractere mai complicate. Şi aici însă drumul parcurs de oameni a dat o formă specifică societăţii şi i-a determinat organizarea. Astfel, un drum fundamental este *pustiul*, care a creat *tipul saharian*.

Acest tip nu are la dispoziţie nici o producţie a solului, păstoritul nu este pentru el nici un izvor suficient de producţie şi necesitatea de a procura cele trebuitoare vieţii impune unora dintre membrii acestor societăţi să lucreze ei anumite obiecte utile pe care le vând, iar altora, şi s-ar putea spune celor mai mulţi din ei, li se impune ca o activitate imediat lucrativă transportarea mărfurilor dintr-un loc în altul – deci o activitate comercială. Ei alcătuiesc astfel o caravană permanentă, având ca organizare socială tipică *tribul*. Grupul elementar, care se întâlneşte în special în Sahara, e cortul în care trăieşte un menaj. Mai multe corturi formează o unitate superioară, un fel de mare familie patriarhală, numită *nezla*, iar din gruparea acestora laolaltă se naşte un *duar*, care cuprinde, la rândul lui, mai multe familii, descendente de obicei dintr-un strămoş comun. În sfârşit, mai multe unităţi de acestea, în care trăiesc oameni şi animale, proporţional cu cantitatea de apă existentă în apropiere şi cu păşunile necesare pentru vite, formează o *ferqua*. Aceasta este cea mai mare subdiviziune a tipului saharian. Caracteristica tipului saharian este tot un fel de nomadism, bazat însă nu pe păstorit, ci pe comerţ.

În afară de acestea, Desmolins analizează drumul dominatorilor care s-au îndreptat înspre orientul asiatic, precum şi tipurile moderne de societăţi, făcând însă o aplicaţie specială a teoriei sale asupra societăţii franceze.

Desigur că mediul fizic, în întregimea sa, are o foarte mare influenţă asupra firii oamenilor, asupra ocupaţiilor lor, asupra felului lor de manifestare, precum şi asupra organizării sociale. Cine nu ştie cât de iubitori de libertate sunt oamenii de la munte şi cât ţin ei la obiceiurile lor ! Şi nu se poate tăgădui că diferitele regiuni geografice oferă fiecare alt aspect după ocupaţia locuitorilor, care şi ea este condiţionată de posibilităţile fizice, de bogăţiile existente. Şi cu toate acestea, factorii fizici nu sunt altceva decât *substratul social*, cum zice Durkheim. Mediul fizic nu este atât de puternic, cum crede Desmolins, pentru că viaţa socială e supusă şi altor factori mult mai esenţiali pentru dânsa. Natura, cum spune **L. Fébvre**, oferă *posibilităţi*, nu dă însă *necesităţi* [98] şi depinde numai de om ca să actualizeze aceste posibilităţi. Desmolins crede că dacă ar reîncepe istoria, aceleaşi drumuri ar crea acelaşi tip social ; poate că da, dar trebuie să adăugăm o condiţie importantă, anume ca oamenii să aibă exact aceeaşi mentalitate şi acelaşi grad de civilizaţie ca odinioară. Cu cât

98. L. Fébvre, *La terre et l'évolution humaine*, Paris, 1922.

omul e mai primitiv, cu atât e mai mult stăpânit de natură, civilizaţia şi cultura constau doar în cucerirea şi dominarea treptată a forţelor naturii. Omul ajunge să se emancipeze în mare măsură de sclavia naturii, căci invenţiile tehnice şi descoperirile îl fac să distrugă obstacolele naturale, să învingă distanţele şi să lupte cu ceea ce părea odinioară efectul dezlănţuirii forţelor misterioase ale unor divinităţi. Dacă ne gândim la vechiul popor grecesc, cu minunata sa cultură, care s-a răspândit în toată lumea, cum ne putem explica oare faptul că sub aceleaşi grade de latitudine şi longitudine, în aceleaşi condiţii de umiditate, cu aceleaşi ape şi pe aceleaşi coaste de altădată, trăieşte astăzi un popor care nu mai creează cum crea grecul vechi, care nu mai produce ce producea el? Este oare mediul fizic forţa creatoare sau e altceva? Omul are faţă de natură un dublu rol, el e *pasiv* şi *activ* în acelaşi timp, suferă influenţa fenomenelor fizice, suportă variaţiile naturii şi se adaptează lor, dar poate să şi supună natura şi s-o modifice sau s-o utilizeze cum vrea el. **Vidal de la Blache** susţine că geograful nu trebuie să cerceteze decât cadrul sau mediul în care se desfăşoară viaţa omenească, fără a se preocupa de societatea umană decât doar prin urmele pe care le lasă ea pe suprafaţa globului. Cu voie sau fără voie însă, geograful se ocupă şi de om, ceea ce nu constituie o greşeală, ci din contra un merit al său, dar el nu trebuie să depăşească graniţele fireşti ale ştiinţei sale şi, mai ales, să nu confunde pe om cu diferitele forme geologice sau geografice, produse mecanice ale transformării scoarţei terestre. Căci omul este altceva în esenţa sa.

Factorul tehnic sau fenomenele fizice pot avea influenţă asupra societăţii, dar tot prin intermediul spiritualului, trezind posibilităţi noi de acţiune şi mijloace deosebite de adaptare la viaţă. „Între oameni şi mediul natural este ideea, ideea care apare şi se interpune mereu. Nu există fapt omenesc care să fie brut” [99]. De aceea, sociogeografia trebuie să analizeze grupările omeneşti în legătură cu mediul geografic, fără a-şi propune să facă dintr-o condiţie importantă a vieţii sociale un factor determinant şi absolut al esenţei sale.

În afară de această condiţie fizico-geografică, s-a susţinut că viaţa unei societăţi organizate şi creatoare de cultură este în funcţie de populaţia vie, de comunitatea de sânge a indivizilor care o formează sau, cu alte cuvinte, de *rasă*. Nu s-ar putea explica nici deosebirile exterioare, fizice, nici cele culturale dintre societăţi, dacă nu se ţine seama de structura specială a fiecărei rase, căci unele sunt incapabile de orice creaţie, fiind menite să asculte întotdeauna de alţii, pe când alte rase superioare au de la natură rolul de a conduce destinele omenirii – susţin partizanii acestei concepţii, reducând totul la rasă, după cum unii sociogeografi reduc totul la mediul fizic. Dar să analizăm puţin şi acest element biologic: comunitatea de sânge, rasa.

Antroposociologia. Problema rasei.

Concepţia care consideră comunitatea de sânge şi rasa ca o condiţie fundamentală a societăţii este cunoscută sub numele ştiinţific de *antroposociologie*. **Dr. Alfred Ploetz** spunea la Congresul de sociologie din anul 1911 că „rasa este substratul biologic al oricărei alcătuiri sociale” [100], aşa cum susţin astăzi o mulţime de gânditori germani, care au reluat vechile idei şi au încercat să le adâncească şi, mai ales, să le dea o anumită aplicaţie practică. Asistăm acum, în ultimii 10 ani, la o înviere şi o

99. *Ibidem*.
100. Dr. Alfred Ploetz, *Die Begriffe Rasse und Gesellschaft*, in *Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages*, Tübingen, 1911, p. 133.

înflorire a teoriilor asupra rasei cum de mult nu a fost, încât avem de-a face cu o problemă care prezintă, pe lângă interesul ştiinţific propriu-zis, şi un interes politico-practic. Mişcări rasiste apăreau în trecut în alte continente, în Asia, unde chinezii câteodată se mişcau în contra albilor, dar în Europa astfel de mişcări generale nu s-au cunoscut. Lupta surdă dintre alb şi galben, atitudinea dispreţuitoare faţă de negri, acestea durează de multă vreme, dar până acum a existat rivalitate şi luptă de rase după culoare, nu şi înlăuntrul aceleiaşi rase după linii de sânge. De la rasă au început unii astăzi a se coborî la subrase şi a face din acestea nişte unităţi speciale de viaţă.

Prin problema rasei s-a înţeles mai întâi cercetarea deosebirilor dintre speţele de oameni de culori diferite de pe cele 5 continente, apoi s-a determinat rasa în mod biologic general, arătându-se ce înseamnă „rasă bună" şi cum se obţin astfel de rase – şi în urmă s-a restrâns noţiunea ştiinţifico-sociologică de rasă la cercetarea deosebirilor dintre naţiuni sau popoare, pe baza descendenţei lor din anumite trunchiuri originare. Paralel cu această evoluţie a problemei a suferit oscilaţii şi atitudinea faţă de rasă, căci sunt unii care văd în ea singura realitate temeinică prin care se poate explica viaţa şi cultura socială, pe când alţii îi tăgăduiesc pur şi simplu existenţa. Rasa e totul, rasa nu-i nimic – între aceste două extreme s-au plasat cercetătorii acestei probleme. Pentru a lămuri această chestiune, în liniile ei mari, va trebui să studiem rasa din trei puncte de vedere: *biologic, psihologic-moral* şi *sociologic*, căci numai astfel vom putea vedea dacă într-adevăr rasa e totul sau dacă nu-i nimic.

Din primul punct de vedere, rasa apare în mod clar ca un *fapt zoologic*, deşi diferiţi oameni de ştiinţă care s-au ocupat special sau incidental de această problemă au variate păreri în această privinţă. Iată, de pildă, **A.C. Haddon** [101] şi **v. Luschan** [102] susţin că ceea ce deosebeşte rasele una de alta nu sunt numai caracterele fizice, exterioare, ci şi limba şi întreaga civilizaţie a popoarelor. Ba alţii adoptă chiar în clasificarea raselor un complex de caractere fizice şi psihologice.

Nu citez pentru dovedirea acestei păreri decât modul cum clasifică rasele Giddings, de unde se poate vedea acest amestec de caractere fizice cu cele psihice. El deosebeşte: *rase etnice pure, rase glotice*, care constau din fragmente de rase etnice deosebite după limba şi cultura lor, *rase cromatice*, după culoare, şi *rase cefalice*, după forma craniului şi indicele cefalic. Contra acestei păreri sunt alţii, care socot că rasele sunt caracterizate numai prin însuşirile lor fizice, prin caracterele lor anatomice şi fiziologice, prin elementele somatice [103]. Fără îndoială că din punct de vedere biologic se constată o deosebire evidentă în constituţia şi aspectele indivizilor de rase diferite. Un negru e aşa de deosebit de un alb, încât nu e nevoie să fie cineva om de ştiinţă ca să-şi dea seama de caracterele deosebitoare ale raselor şi să vadă dacă există tipuri fizice diferite de oameni.

Nu ne putem ocupa aici de problema dacă mulţimea raselor este produsul diferenţierii unui grup originar sau dacă a existat de la început o pluralitate de speţe, monogeneza afirmată de Biblie sau plurigeneza ieşind din sfera preocupărilor noastre. Nu ne interesează aici nici locul unde a apărut omul, pentru ca eventual să stabilim existenţa unei rase originare, din care ar fi derivat celelalte. **Quatrefages** credea că leagănul omenirii este în Asia, Darwin susţinea că în Africa, întrucât acolo sunt mai multe speţe de maimuţe antropomorfe, deşi clima foarte cladă şi umezeala nu sunt favorabile activităţii fizice şi mentale. Oricâte argumente s-ar aduce în favoarea unei teze sau a celeilalte, noi constatăm numai că resturi de hominizi s-au

101. A.C. Haddon, *Les races humaines et leur répartition géographique*.
102. F. v. Luschan, *Voelker, Rassen, Sprachen*, Berlin, 1922.
103. George Montandon, *La race, les races*, Paris, 1933.

găsit în toate părţile lumii vechi, cum e în Europa la Neanderthal, la Heidelberg, la Pildown, în Malaezia, în Rodezia, în China de Sud. Pe noi ne interesează acum existenţa unor grupe omeneşti deosebite între ele prin caractere speciale fizice.

Omul e un produs nu numai al mediului înconjurător, ci şi al dispoziţiilor corporale şi spirituale pe care le moşteneşte de la părinţii şi strămoşii săi. După cunoscuta teorie a lui Weissmann, copilul e produsul unei plasme germinative, moştenind jumătate de la tată, jumătate de la mama sa, bineînţeles nu într-o proporţie exact matematică. De aceea, copilul poate semăna la chip şi în structura sa fizică mamei sale, iar din punct de vedere psihic tatălui său. Sau poate să nu semene cu nici unul dintre ei, ci să reproducă însuşiri de-ale bunicilor. Plasma germinativă suferă desigur modificări. Se poate spune că toate acele fiinţe care sunt asemănătoare, care au strămoşi asemănători şi dau urmaşi asemănători, reacţionând la fel faţă de influenţele externe, formează o rasă în sens biologic [104]. Rasa este astfel o unitate de conservare a vieţii [105] cu caracterele ei proprii, cu rezistenţa ei faţă de mediu – e un fenomen vital. Doctrina biologică a rasei, având drept bază tocmai această afirmare a ei ca unitate de viaţă, cuprinde în sine următoarele idei fundamentale, care reprezintă tot atâtea aspecte ale problemei de care ne ocupăm aici, şi anume : *diversitatea raselor în spaţiu, invariabilitatea lor în timp, inegalitatea dintre ele* şi *eugenia*.

Diversitatea şi multiplicitatea raselor în spaţiu este un fapt pe care nimeni nu-l poate tăgădui, deşi până acum nu s-a putut stabili un criteriu unitar general admis pentru determinarea precisă a fizionomiei raselor şi a numărului lor. Se constată că există mai multe rase, dar când e vorba să se deosebească clar caracterele lor apar nespus de multe greutăţi. **Linné** a făcut o clasificare descriptivă a raselor, amestecând caracterele lor fizice cu cele psihice, cu cele sociale şi geografice. El a deosebit următoarele rase : 1) *homo americanus*, de culoare roşiatică, cu păr negru deschis, cu nările largi, având temperament coleric, încăpăţânat, dornic de libertate şi respectuos faţă de obiceiurile grupului în care trăieşte ; 2) *homo europaeus*, alb la piele, cu păr galben, ochi albaştri, mobil, fin, sârguitor, cu temperament sanguin, inteligenţă vie şi suplă, cu spirit de cercetare şi invenţie, supunându-se legilor raţionale ; 3) *homo asiaticus*, având culoarea pielii galbenă, părul negru, ochii negri, melancolic ca temperament, lăudăros şi foarte supus superstiţiilor şi, în sfârşit, 4) *homo afer*, negru, cu părul creţ şi negru închis, cu pielea ca de mătase, nasul turtit, buzele mari, leneş, şiret şi foarte indiferent faţă de fenomenele care pe alţii îi afectează mult.

Am înfăţişat în câteva cuvinte clasificarea lui Linné, care deşi cuprinde multe observaţii simple şi aproape banale, nu a fost totuşi cu mult depăşită de clasificările ştiinţifice ulterioare, care au avut grijă să separe caracterele psihice de cele somatice. **Blumenbach** a părăsit criteriul geografic al continentelor, pentru că diferitele populaţii sunt foarte amestecate, şi a deosebit 5 rase în care popoarele par a fi mai just repartizate : *rasa caucaziană*, cuprinzând oameni din Europa, fără laponi şi finezi, din Africa de Nord şi Asia Mică, *rasa mongolică*, în care intră în primul rând asiaticii şi apoi laponii şi finezii, *rasa etiopiană*, căreia îi aparţin africanii, *rasa americană*, cuprinzând şi pe indienii din Africa şi Asia, şi *rasa malaeză,* din care ar face parte insularii din arhipelagurile asiatice şi oceanice.

Gobineau şi **Cuvier** au clasificat rasele după culoarea pielii, iar **Fr. Müller** după culoarea părului, la care a adăugat şi limba vorbită, deşi rase şi naţiuni diferite vorbesc aceeaşi limbă. Tot aşa, nici culoarea părului nu a putut constitui un criteriu

104. Dr. Alfred Ploetz, *Die Begriffe Rasse und Gesellschaft*, p. 114.
105. *Idem*, p. 115.

general de separaţie a raselor, căci, de pildă, germanii de la sud şi italienii au părul negru, pe când cei de la nord sunt blonzi. **Topinard** a combinat criteriul culorii părului cu forma nasului, deosebind rasa albă, neagră şi galbenă. La 1860, **Geoffroy de Saint Hilaire** a admis existenţa a 4 rase principale: caucaziană, mongolă, etiopiană şi hotentotă, subdivizate în 43 de rase secundare.

J. Falko Hryncewicz, dezesperat de haosul criteriilor variate şi descrierilor încurcate ale diferitelor rase, pentru că „aceiaşi oameni... sunt descrişi o dată ca bruni şi altă dată ca blonzi, uneori ca mici, alteori ca mari" etc., adoptă un criteriu nou, şi anume forma exterioară a ochilor, poziţia lor în cavitatea orbitală şi conformaţia lor, deosebind două rase, aceea care are ochii cu poziţia orizontală, aşezaţi pe o linie dreaptă – şi alta la care ochii au poziţie oblică (ochiul mongol) [106].

Mai interesantă decât toate clasificările amintite până acum este concepţia lui **Retzius**, care a privit omul şi popoarele după craniul lor, mai exact după forma craniului, deosebind rase *dolihocefale* şi rase *brahicefale*, cu formele lor intermediare respective. Dolihocefal şi brahicefal sunt caractere dependente de *indicele cefalic*, adică de raportul a două dimensiuni. Indicele cefalic este rezultatul înmulţirii lărgimii celei mai mari a craniului cu 100 şi a împărţirii prin lungimea lui. Acest rezultat variază între 70 şi 96. Dolihocefali sunt cei care au un indice inferior lui 80, iar brahicefali cei cu indicele peste 85, între 80 şi 85 fiind loc pentru mezocefali sau pentru dolihoizi şi brahoizi. De aici s-a dedus existenţa a două rase primitive: dolihocefali cu părul moale, negru şi capul lunguieţ şi brahicefali cu părul drept, ţepos şi capul rotund. Din amestecul acestora s-ar fi născut apoi toate celelalte rase.

Astăzi se încearcă şi în alt mod de a se deosebi rasele, anume după *constituţia sângelui*. **Bordet**, **A. Wassermann**, **Friedenthal** şi **Bruck** au făcut cercetări în această direcţie. **Karl Landsteiner** a susţinut că oamenii diferă unii de alţii nu numai prin mentalitatea sau prin exteriorul lor, ci şi prin constituţia lor chimică şi prin proprietăţile sângelui lor. Landsteiner, pe baza procesului de hetero- şi izo-aglutinaţie, a stabilit 3 grupe sanguine, la care Jansky Moss şi alţii au adăugat o a patra. Acestea sunt următoarele, după tabela făcută de Moss: grupa I cuprinde 5% din oameni – serul sângelui lor nu aglutinează nici o globulă roşie omenească, iar globulele lor roşii sunt aglutinate de serurile din grupele II, III şi IV; grupa II cuprinde 40% din oameni – serul lor aglutinează globulele roşii din grupele I şi III, iar globulele lor roşii sunt aglutinate de serurile grupelor III şi IV; grupa III cuprinde 10% din oameni – serul lor aglutinează globulele roşii din grupele I şi II, globulele lor roşii sunt aglutinate de serurile grupelor II şi IV şi, în sfârşit, grupa IV cuprinde 45% din oameni, serul lor aglutinează globulele din grupele I, II, III, iar globulele lor roşii nu sunt aglutinate de nici un ser [107]. Caracteristica fiecărui grup sanguin este că „toţi indivizii care-l compun au sânge care nu se aglutinează laolaltă şi au asupra altor grupe aceleaşi proprietăţi aglutinante" [108]. Prin urmare, sângele are caracterele sale ereditare. S-a observat că popoarele au grupele sanguine repartizate oarecum după caracterele lor antropologice. Astfel, de exemplu, s-a văzut că grupa II predomină la popoarele din Europa occidentală în proporţie de 40-45%, iar în orientul Europei, în Polonia, Rusia şi Balcani numai 35%. Grupa III, din contră, are în apusul Europei o frecvenţă de 5-12%, iar în Balcani de 20-23%, la negri până la 36%, la hinduşi

106. J. Falko Hryncewicz, *Forme extérieure de l'oeil comme caractère ethnique*, in „Revue anthropologique", 1927, nr. 4-6.
107. R. Dourls, *Guide pratique pour l'analyse du sang*, Paris, 1925.
108. Karl Landsteiner, *L'individualité du sang*, in „Le mois", nr. 9, 1930.

până la 49%. De aici au tras unii cercetători concluzia că există două rase primitive după grupele sanguine şi s-au gândit chiar la formularea unui indice biochimic [109].

Am enumerat în treacăt criteriile după care s-a încercat stabilirea tipurilor omeneşti pure, a unor rase precise, deşi fiecare dintre ele prezintă defectele sale, după cum vom vedea când vom face critica acestei teorii. Dintre toate clasificările, aceea care ni se pare cea mai cuprinzătoare, bazându-se numai pe caracterele somatice, este clasificarea lui **Montandon**, care deosebeşte 5 rase mari cu 20 de subrase, şi anume: 1) *rasa pigmoidă*, 2) *rasa negroidă*, 3) *rasa veddaustraliană*, 4) *mongoloidă* şi 5) *europoidă*. Nu vom insista nici asupra caracterelor somatice, care se referă la piele, la culoarea părului, a irisului, la forma ochiului, la forma nasului şi la pometi, nici asupra subraselor pe care le cuprinde fiecare – avem însă impresia că deşi este o clasificare ştiinţifică şi bazată pe cunoaşterea serioasă a diferitelor populaţii, totuşi şi ea cuprinde atâtea tranziţii între tipurile stabilite, încât nu putem spune că în sfârşit am ajuns să avem o tabelă de tipuri de rase omeneşti clar şi net separate între ele [110].

Nici măcar populaţiile din continentul european nu sunt până acum încă bine distincte şi împărţite în tipuri şi rase definitive. La începutul secolului XIX, Cuvier susţinea că în Europa trăieşte numai rasa albă sau caucaziană. Pe la 1870, Huxley a împărţit pe europeni în două rase, rasa blondă sau *xanthocroidă*, care trăieşte la nord şi rasa brună sau *melanicroidă*, în sudul continentului. Mai târziu, Broca, având în vedere forma craniului, adaugă la acestea două încă o rasă, pe cea *celtică*. **Lapouge** şi **Ripley** admit astăzi în Europa 3 rase: 1) *homo europaeus*, care are craniul dolihocefal, ochii albaştri şi părul blond sau roşu, trăind în nordul Europei, în jurul Mării Nordului şi Mării Baltice, 2) *homo alpinus*, brahicefal, cu părul închis şi culoarea ochilor închisă, având sediul în munţi şi în centrul continentului, 3) *homo meridionalis*, dolihocefal, cu părul negru, locuind la sud. Această clasificare e foarte largă şi generală, împărţind populaţiile europene după regiuni geografice şi după caractere somatice. Aceasta nu l-a împiedicat pe **Deniker** să încerce o altă împărţire a raselor europene, după aceleaşi criterii somatice şi să deosebească: 1) *rasa nordică*, 2) *rasa orientală*, 3) cea *occidentală* sau *cevenolă*, 4) *rasa adriatică* sau *dinarică*, 5) cea *ibero-insulară* şi 6) *rasa atlanto-mediteraneană*. Am citat toate aceste clasificări pentru a arăta cât de variate sunt teoriile asupra rasei şi cât de greu este să se deosebească tipuri de rase absolute.

A doua idee fundamentală din teoria biologică a raselor afirmă *invariabilitatea rasei în timp şi puritatea ei*. Unii văd în rase ceva constant de la apariţia lor şi care s-a continuat până azi. Contele Gobineau, de pildă, crede că rasa trebuie să fie pură şi unitară pentru a fi fecundă şi a avea durată. Prin amestecul de sânge popoarele degenerează şi civilizaţiile decad treptat-treptat. Gobineau susţine deci că rasele sunt fixe, iar caracterele lor neschimbătoare se transmit prin ereditate fără multe modificări. El admite existenţa a trei rase principale, dar neegale între ele, căci fiecare reprezintă un fel de treaptă ierarhică în orânduirea raselor. Astfel, rasa neagră ar fi formată din oameni pasionaţi, cu simţuri dezvoltate, lacomi, capricioşi, individualişti, pe când rasa galbenă ar cuprinde indivizi mediocri, apatici, încăpăţânaţi, dar fără energie, cu simţ practic, democraţi – în orice caz superiori negrilor. Rasa albă constă din oameni albi, raţionali, frumoşi, echilibraţi, supli şi iubitori de libertate pentru ei, precum şi generoşi pentru alţii. Rasa albă s-a împărţit, după Gobineau, în *hamiţi,*

109. Dr. E. Ionescu, *Contribuţie la studiul grupurilor sanguine în România*, Iaşi, 1929. A se vedea bine tratată această problemă şi pe larg în lucrarea *Geneza formelor culturii* a prof. P.P. Negulescu.
110. George Montandon, *La race, les races*, Paris, 1933.

semiţi şi *iafetiţi*. Sub presiunea rasei galbene, cele trei ramuri ale albilor au emigrat unii spre sudul şi estul Asiei, formând în Mesopotamia un imperiu, care a fost invadat de negri, alţii au pornit spre estul Europei – semiţii –, care au fondat Tyrul şi Cartagina, fiind şi ei copleşiţi de negri, iar alţii spre nord-vestul Europei. Dintre albi, arienii au format rasa cea mai înaltă şi mai valoroasă, o rasă de cuceritori, o rasă pură. Iar dintre arieni, tipul cel mai pur şi mai important ar fi cel german. „Sângele se răzbună dacă este desconsiderat", zice acum **A. Rosenberg**.

Grecii vechi au decăzut de când s-au amestecat cu sânge indian, egiptean etc. Şi tot aşa poporul roman, când s-a acordat dreptul plebeilor – care aveau sânge străin şi amestecat – să se căsătorească cu patricienii. Iar astăzi, continuă Rosenberg, Franţa decade din aceeaşi cauză, adică amestecul de sânge cu alte neamuri de rase inferioare. Un fenomen analog se petrece sub ochii noştri, spun partizanii purităţii rasei, anume se constată mongolizarea Rusiei din cauza amestecului cu sângele mongol. În secolului XI, mulţi prinţi ruşi s-au căsătorit cu fete de ale polowzerilor, iar în timpul dominaţiei tătarilor, ei au luat femei tătare, cum a fost cazul unui prinţ care la începutul secolului XIV s-a însurat cu sora hanului Hoardei de Aur. Sub influenţa acestui amestec de sânge, corpul fizic al ruşilor se mongolizează repede, fiind în pericol să se mongolizeze şi din punct de vedere cultural. „Tătarii au fost maeştrii ruşilor în bine ca şi în rău" [111]. Acelaşi lucru îl susţine prinţesa **Catherine Radziwill**, care, într-o lucrare publicată nu de mult, spune că „în Rusia, ideea unei revanşe a rasei galbene asupra rasei albe este la baza tuturor succeselor şi a tuturor greşelilor. Deşi se apără energic contra acestei susţineri, ruşii au rămas însă descendenţii lui Ginghis-Han". Şi mai departe adaugă : „peste un fapt esenţial care, după cât ştim, rareori a fost revelat de istoricii care s-au ocupat de Rusia şi dezvoltarea sa istorică, anume că afară de câteva excepţii, toţi ruşii au în vinele lor puţin sânge tătar" [112].

Concluzia este deci afirmarea necesităţii de a se păstra sângele pur, pentru ca rasa să nu decadă. În gândirea românească, A.D. Xenopol este acela care vedea în rasă ceva ireductibil şi constant, explicând prin ajutorul ei întreaga civilizaţie omenească. Fondul rasial, spune Xenopol, nu se schimbă niciodată, căci rasele „nu sunt deloc produse istorice, ci nişte formaţiuni organice create în timpul epocilor geologice prin acţiunea atotputernică a mediului exterior asupra organismului omenesc" [113]. Cu toate acestea, partizanii invariabilităţii şi purităţii rasei, fiind nevoiţi să recunoască şi amestecul evident al raselor, recurg la o altă explicaţie, susţinând că rasa poate fi considerată ca *produsul final* al unui proces de diferenţiere, că prin selecţie şi prin o lungă adaptare, dintr-o speţă oarecare se nasc rase diferite. Prin urmare, după această interpretare, nu ar fi vorba de rase fixe, de la început, ci rasa ar fi un tip născut printr-o lungă evoluţie şi ca atare foarte constant.

A. Ploetz vede în rase nu numai o unitate de conservare a vieţii, ci şi o *unitate de evoluţie a ei*. Prin adaptare la mediu rasa poate dobândi forme şi funcţiuni noi, poate avea unele caractere schimbate şi poate prezenta varietăţi, în fondul ei ea rămânând aceeaşi. Chiar dacă se amestecă puţin sânge străin, nu se schimbă nimic în rasă, iar dacă amestecul e mai mare şi mai puternic apare o subrasă, rasa propriu-zisă rămânând astfel neschimbată. De aceea susţine Ploetz că rasa este „unitatea durabilă a vieţii" [114]. În modul acesta puţin cam sofistic se încearcă azi

111. Dr. E. Schultze, *Die Mongolisierung Russlands*, in „Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie", Heft. I, 1927, p. 54.
112 Catherine Radziwill, *La malédiction sur les Romanov*, Paris, 1934, p. 8.
113. A.D. Xenopol, *Théorie de l'histoire*, p. 174.
114. A. Ploetz, *Die Begriffe Rasse und Gesellschaft*, p. 115.

concilierea ideii de puritate şi fixitate a rasei cu realitatea care ne arată un necontenit amestec de sânge. Vom reveni asupra acestei idei când vom face critica doctrinei.

A treia idee fundamentală din doctrina biologică şi care apare ca un corolar al purităţii rasei este proclamarea *inegalităţii raselor*. Trebuie să observăm însă că cei mai mulţi dintre antroposociologi, partizani ai acestei concepţii, în susţinerea teoriei ierarhice a raselor, au trecut dincolo de biologie, făcând psihologia rasei.

Această idee a fost foarte bogată în consecinţe, pentru că pe baza ei s-a încercat întemeierea unei adevărate clasificări politice a raselor. Toată politica imperialistă şi colonială vrea o justificare morală, susţinând necesitatea stăpânirii şi tutelei raselor superioare asupra celor inferioare, care nu se pot organiza şi civiliza. **Treitschke** spune precis că rasa galbenă nu a putut crea state libere, nici artă, deşi are gustul unui oarecare confort. Iar despre indieni – piei roşii – afirmă dânsul că ei au avut odată talent de organizare, dar l-au pierdut. Cât despre negri, aceştia sunt cei mai inferiori, o rasă de servitori [115]. Chamberlain, Woltmann, Gobineau şi alţii susţin cu tărie această idee.

Astfel, se face deosebire între rase după instinctele lor şi după anumite forme de manifestare. Negrii, de pildă, sunt senzuali, cruzi, incapabili de creaţii artistice şi de atenţie susţinută, mincinoşi, având şi un miros special animalic, fapt care a determinat conducerea căilor ferate din Statele Unite să ataşeze la trenurile obişnuite vagoane speciale pentru negri. Galbenii ar fi statici, apatici şi fără orizont. Gobineau formulează precis ideea inegalităţii raselor, accentuând mai cu seamă asupra superiorităţii rasei albe [116]. Nu ne oprim deloc asupra lui Chamberlain şi Woltmann, care studiază în special inegalitatea psihologică a raselor. Dintre cei mai noi gânditori, **Voegelin** deosebeşte *rase tari* şi *rase slabe*, iar **Klemm** *rase active* şi *rase pasive*, primele cuprinzând pe albi şi în special pe europeni şi fiind caracterizate printr-o voinţă puternică şi prin dorinţa de a domina, pe când secundele – din care fac parte rasele colorate – ar fi numai şirete, leneşe, constituind un material de lucru pentru alţii, deoarece n-au putere de conducere şi nici voinţă de putere.

În sfârşit, în al patrulea rând, doctrina biologică a rasei cuprinde *problema eugeniei* sau igiena rasei, care astăzi are un rol extraordinar de mare în politica societăţilor moderne şi a statelor de după războiul mondial. Partizanii acestei concepţii pornesc de la observarea modului cum degenerează rasa şi vor să preîntâmpine toate consecinţele nefaste ale acestui fenomen pentru viaţa popoarelor. Lapouge, îngrijorat de procesul de depopulare din Franţa, a cercetat care sunt cauzele acestei stări şi a constatat că faptul acesta se datorează nu atât mortalităţii populaţiei, cât mai ales scăderii natalităţii. Iar aceasta a explicat-o el prin fecunditatea scăzută a metişilor, care au raporturi între ei. Populaţia actuală, zice el, nu mai este o rasă pură, ci e compusă din metişi, dintr-un amestec de rase deosebite din punct de vedere antropologic, ceea ce aduce o micşorare a vitalităţii şi a puterii de reproducere. De aceea se impune conducătorilor grija de a reglementa împerecherile şi de a lua măsuri ca să nu decadă poporul. În afară de aceasta şi mai larg privind chestiunea, cei răspunzători de destinele colectivităţilor trebuie să urmărească neapărat reabilitarea completă a puterii de viaţă şi de reproducere a indivizilor, ţinând seamă de ereditatea lor şi de procesul de selecţie normală. Întrucât la unele popoare a scăzut rezerva de forţe vitale, este nevoie de o sumă de mijloace pentru revenirea la normal. Igiena raselor are deci menirea de a realiza condiţiile cele mai bune pentru această operă.

115. Heinrich v. Treitschke, *Politik*, Bd. I, Leipzig, 1913.
116. A. de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, 1884.

Ea trebuie să arate cum se pot spori forţele poporului şi în ce condiţii se poate face înmulţirea cea mai bună a lui. Acesta este obiectul eugeniei.

Galton a ridicat aceste cercetări la rangul de adevărată ştiinţă, dându-le într-adevăr un temei teoretic. Eugenia este „ştiinţa care are de-a face cu acei factori sociali care influenţează în mod fizic sau psihic însuşirile de rasă ale generaţiei următoare" [117]. Ea urmăreşte înnobilarea rasei. Societatea, spune Galton, trebuie să se ocupe şi de reproducerea oamenilor, nu numai de aceea a animalelor, ea trebuie să vegheze în special pentru a favoriza mai ales împerecherea celor tari şi sănătoşi. De aici, **O. Ammon** a tras concluzia că nu trebuie să se împerecheze decât cei egali, cei cu acelaşi potenţial de vitalitate şi cu aceeaşi situaţie. Prin această idee justifică el *stările sociale*, care au meritul de a limita panmixia, prin oprirea căsătoriilor între cei care nu aparţin aceleiaşi stări şi de a ajuta astfel la producerea unor indivizi superiori [118].

Galton, fără a face deducţii referitoare la ordinea internă şi la ierarhia socială, afirmă existenţa unor clase biologice de indivizi, fiecare având anumite însuşiri naturale, care le fac proprii pentru reproducere. Selecţia aceasta la reproducere trebuie să fie firul călăuzitor al unei bune politici sociale. În multe state şi chiar în cele europene, eugenia a dobândit în ultimul timp un rol preponderent. Eugenia trebuie să lupte, în primul rând, contra prejudecăţilor sociale şi a malthusianismului, care devine unul dintre pericolele cele mai grave pentru o naţiune. Selecţia celor utili din punct de vedere biologic se poate face pe două căi, şi anume : prin eliminarea elementelor inutilizabile şi periculoase pentru reproducere şi apoi prin perfecţionarea elementelor superioare. Primul procedeu este un fel de profilaxie socială, e partea negativă a eugeniei. Ea se execută prin măsuri practice ca : oprirea căsătoriei între rudele apropiate, lupta contra alcoolismului, lupta contra bolilor venerice, înfiinţarea de colonii pentru idioţi, degeneraţi, perverşi, pentru a-i putea opri de la reproducere. Lapouge se gândea ca toţi aceştia să fie atraşi şi concentraţi în câteva oraşe sacrificate în care alcoolul să se dea pe gratis şi din belşug, unde să li se permită jocurile de noroc şi să fie cât mai multe case de toleranţă, pentru a-i distruge [119]. Se propun chiar mijloace extreme în unele cazuri, precum este sterilizarea şi castrarea pentru idioţi, nebuni, criminali. În Statele Unite se aplică demenţilor sterilizarea, iar în California există încă din anul 1909 o lege care permite sterilizarea.

Cercetările făcute asupra celor slabi de spirit au dovedit că ei prezintă tare mentale, care se transmit prin ereditate de-a lungul unor numeroase generaţii, cinci până la şapte. Doctorul **Davenport** constată că în afară de acest pericol, statul face sacrificii prea mari pentru urmaşii acestor nenorociţi, căci, referindu-se la statul New York, el afirmă că 1/5 din impozitele încasate de la cetăţeni se cheltuieşte pentru îngrijirea infirmilor congenitali şi a celor atinşi de boli psihice, în aziluri. De aceea propune, pentru a împiedica procrearea acestor deficienţi, să se utilizeze „educaţia şi persuasiunea morală pentru cei care pot fi atinşi pe această cale, iar pentru cei care nu pot… intervenţia statului" (sterilizarea) [120].

Dar, în afară de aceste mijloace negative, eugenia dispune şi de alte căi practice, cele pozitive, pentru a face selecţia sexuală necesară chiar şi la cei sănătoşi, urmărind să se obţină oameni voinici şi frumoşi. În Germania de astăzi, unde problema rasei formează preocuparea de căpetenie a tuturor şi unde ideea de puritate şi nobleţe a

---

117. Havelok Ellis, *Geschlecht und Gesellschaft*, Würzburg, 1910.
118. O. Ammon, *Die Gesellschaft und ihre natürlichen Grundlagen*, III Aufl., Jena, 1900, p. 68.
119. V. de Lapouge, *Les selections sociales*, Paris, 1896.
120. Dr. Davenport, „Revue anthropologique", nr. 9, 1932, p. 229.

rasei a ajuns o obsesie, eugenia tronează. Doctorul **Wilhelm Frick**, în discursul ţinut la Consiliul pentru politica rasei, a constatat scăderea natalităţii germane şi a afirmat nevoia de a revedea bilanţul vieţii omeneşti în Germania. După datele sale, în Germania ar participa la procesul de reproducţie cam 20% din populaţia cu tare ereditare subnormale, ceea ce constituie un pericol îngrijorător pentru viitorul rasei germane. Trebuie să se urmărească cu atenţie amestecul de rase şi degenerarea rasei germane mai ales acum, zice dânsul, când „bărbatul şi femeia germană au învăţat să fie conştienţi de sângele şi rasa lor” [121]. Principiile directive ale eugeniei sunt astăzi foarte îndrăzneţe şi merg destul de departe, impunând măsuri energice, care deşi aduc prejudicii unor indivizi, sunt însă utile şi necesare colectivităţii. Eugenia vrea să realizeze familii numeroase şi sănătoase, de aceea recomandă legiferarea obligativităţii certificatului medical prenupţial, ca o măsură generală, iar ca măsuri extreme sterilizarea prin vasectomie, prin salpingectomie sau poate prin radioterapie [122]. La noi în ţară, profesorul **I. Moldovanu** de la Facultatea de Medicină din Cluj este unul dintre cei mai convinşi partizani ai biopoliticii, afirmând hotărât necesitatea unei politici de ameliorare a capitalului uman. El publică „Buletinul eugenic şi biopolitic”, încercând să traducă în fapte chiar concepţia sa, căci el este autorul legii sanitare din anul 1930, care a reglementat, pentru prima dată în ţara noastră, certificatul prenupţial şi măsuri de organizare a igienei preventive, alături de medicina curativă.

Am înfăţişat, în trăsăturile sale cele mai generale, primul mod de a privi şi interpreta rasa, ca fapt zoologic, enunţând problemele cele mai importante care alcătuiesc doctrina rasei. Concepţia aceasta biologică a rasei, cuprinzând unele importante adevăruri, susţine însă şi multe idei care nu corespund realităţii, mai ales cele care fac din rasă factorul fundamental prin care se poate explica viaţa socială în totalitatea ei. Ne vom opri puţin asupra fiecăreia dintre cele patru idei fundamentale analizate mai înainte, pentru a vedea ce e adevărat şi ce este exagerat şi fals în ele.

Astfel, în ceea ce priveşte teoria pluralităţii raselor în spaţiu, din simpla expunere a diferitelor clasificări, se poate vedea că acele criterii admise pentru deosebirea raselor nu duc la fixarea de tipuri pure şi bine distincte. Nici nu luăm în considerare criteriul deosebirii după limbă, deoarece este arbitrar şi apoi nu trebuie confundată rasa cu naţiunea, pentru că ea este un fapt de natură zoologică, în timp ce naţiunea este un fapt social. Dacă ne gândim însă la *culoarea pielii*, care de la prima vedere ne apare ca ceva caracteristic şi esenţial pentru rase, am fi înclinaţi să o considerăm drept cel mai serios element deosebitor al raselor. Sunt însă antropologi care susţin cu puternice argumente că şi culoarea este rezultatul unor adaptări la mediu, şi anume la razele solare. Variaţia de culoare se explică printr-o materie colorantă, prin aşa-numitul *pigment granular* (galben, castaniu), care se găseşte sub epidermă în cantităţi variate. Deosebirea de culoare dintre oameni ar proveni numai din cantitatea în care se găseşte acest pigment la diferitele tipuri de popoare sau de indivizi [123].

Rasa albă ar avea de fapt o culoare galbenă deschisă, dar deoarece acest pigment e în mică doză la oamenii zişi albi, cantitatea de sânge modifică această culoare în alb. O dovadă sigură în acest sens ar fi faptul că atunci când nu mai circulă sângele, la cadavre, culoarea feţei şi a corpului devine galbenă. La rasa galbenă acest pigment

121. Wilhelm Frick, *Aussprache auf der ersten Sitzung des Sachverständigenbeirats für Bevölkerungs- und Rassenpolitik*, in „Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie”, Bd. 27, nr. 4, 1934, p. 414.
122. Dr. George Schreiber, „Revue anthropologique”, 1932, nr. 10-12.
123. P.P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, Bucureşti, 1934.

e în mare cantitate, de aceea sângele nu mai are puterea de a modifica deloc culoarea. Şi, în sfârşit, la negri sub epidermă se găseşte extrem de mult pigment, ceea ce face ca ei să aibă o culoare cafenie.

Dar cum se explică aceste deosebiri de cantităţi de pigment după rase şi cum se nasc ele? Aici intervine influenţa mediului, a climei şi în special a luminii, căci pigmentul acesta este un mijloc de apărare al organismului în contra razelor ultraviolete. Datorită acestor pigmenţi, negrii de la ecuator şi de la tropice nu suferă influenţa acestor raze; pigmentaţia favorizează transpiraţia, de aceea ei pot suporta temperatura înaltă, pielea lor fiind mereu umedă. În acest mod, culoarea devine un rezultat al adaptării la mediu [124]. Se observă apoi că albii, dacă se stabilesc în Africa, se înnegresc, tocmai pentru că organismul se adaptează, după cum negrii care domiciliază în Europa devin mai gălbui. Acelaşi lucru şi cu culoarea părului. Prin urmare, culoarea pielii nu este ceva intrinsec rasei, ci se datorează împrejurărilor fizico-geografice în care trăiesc oamenii, e rezultatul unui proces de adaptare la mediu, pe care-l întâlnim la toate fiinţele, care-şi modifică forma corpului, culoarea, structura organică, aparatele în vederea mediului în care trăiesc şi pentru a-şi conserva viaţa.

Nu arareori forma nasului şi indicele nazal sunt considerate drept caractere importante ale raselor, căci unele au nasul turtit şi larg, pe când altele au nasul cărnos şi ascuţit. Lăsând la o parte constatările lui **A. Thomson** şi **D. Buxton** [125], care au observat, într-un respectabil număr de cazuri, variabilitatea indicelui nazal cu clima, descrierile şi observaţiile curente ne arată că populaţii de aceeaşi rasă pot avea o formă diferită de nas şi, invers, rase diferite au acelaşi indice nazal. Mult mai important este *criteriul cefalic*, prin care s-au deosebit rase dolihocefale şi rase brahicefale. Dar nici acesta nu este suficient pentru a explica tipurile omeneşti, pentru că acelaşi indice cefalic îl găsim la popoare foarte deosebite. Dolihocefali sunt europenii de nord, albi, blonzi etc., dar tot dolihocefali sunt şi negrii. Putem spune oare pentru acest motiv că ei fac parte din aceeaşi rasă? **Elliot Smith** a cercetat în Egipt şi **v. Luschan** în insula Creta schelete osoase şi cranii numeroase, aparţinând diferitelor populaţii şi rase de oameni care s-au perindat timp de sute de ani prin acele locuri şi au găsit la toţi acelaşi sistem osos, acelaşi schelet, cam aceleaşi cranii. În nici un caz însă nu poate fi vorba de vreo superioritate a raselor dolihocefale asupra celor brahicefale. Leibniz, Kant, Schiller, Rafael au fost brahicefali, în timp ce negrii în genere sunt dolihocefali. Mai mult încă, se constată că pe măsură ce cultura şi civilizaţia se dezvoltă, craniul începe să devină brahicefal, după observaţiile lui **Virchow**.

Dar indicele cefalic nu este nici el ceva fix, ci se schimbă. Din acest punct de vedere, sunt interesante observaţiile făcute asupra evreilor, la care se constată că indicele cefalic oscilează între dolihocefalie tipică şi hiperbrahicefalie. Evreii spanioli sunt dolihocefali, având un indice între 73-88, în timp ce evreii din Orient sunt brahicefali. Formează ei pentru acest motiv două rase diferite? Şi tot aşa, dacă ne referim la poporul nostru, ne găsim în faţa a trei feluri de date în ceea ce priveşte indicele cefalic, deoarece **Weissbach** a găsit că românii din vechea Ungarie sunt brahicefali, **Bassanowitch**, care a studiat pe românii din nord-estul Bulgariei la începutul secolului XIX, i-a găsit dolihocefali, iar **Pitard**, cercetând 326 de cranii, a conchis că indicele cefalic al românilor este subbrahicefalic. Cum suntem deci noi românii? Sau nu facem parte toţi din aceeaşi rasă?

---

124. *Idem*, pp. 277 şi urm.
125. A.C. Haddon, *Les races humaines*.

În sfârşit, valoarea concepţiei biochimice a rasei nu duce cu un pas mai departe dezlegarea problemei care ne preocupă, întrucât este clar, după înseşi grupele sanguine stabilite, că nu există corespondenţă între noile rase biochimice, determinate de caracterele sanguine şi vechile rase antropologice, stabilite după caracterele morfologice arătate mai înainte. Căci s-a găsit acelaşi indice biochimic la popoare cu caractere morfologice foarte diferite. Chiar proporţia de frecvenţă a grupelor sanguine în diferitele medii dovedeşte că nu există o separaţie netă între rase.

Caracterele fiziologice ale oamenilor depind foarte mult de mediul în care trăiesc. De aceea, rasa trebuie considerată nu drept ceva absolut şi în sine, ci, din contră, ea trebuie explicată în raport cu mediul fizic şi în funcţie de el. Iată pentru ce tendinţa doctrinei biologice de a stabili rase tipice absolut deosebite între ele greu poate fi susţinută până la capăt şi greu poate rezista obiecţiunilor pe care realitatea însăşi le furnizează.

Al doilea element al acestei concepţii biologice am văzut că este afirmarea constanţei, a invariabilităţii rasei în timp şi a purităţii ei. Nici această doctrină, care are reprezentanţi fanatici, nu rezistă criticii şi faptelor experimentale. Darwin a avut dreptate când a susţinut că rasa nu este ceva format deodată, de la început, ci e produsul unor variaţii treptate transmise prin ereditate. *Nu există rase fixe, neschimbătoare*. Chiar cei mai înflăcăraţi adepţi ai acestei teorii sunt nevoiţi să recunoască faptele şi să constate că rasele s-au amestecat. **Gobineau** însuşi, cu toate că proclamă fixitatea raselor şi vede în puritatea lor o condiţie a creaţiilor culturale şi a progresului, considerând amestecul raselor ca începutul declinului, afirmă totuşi că numai rasele viguroase, care pot înăbuşi în ele repulsia de a se amesteca cu altele, creează civilizaţia. El se contrazice astfel singur, fiind nevoit să cedeze în faţa realităţii.

Dacă am analiza oricare popor din cele cunoscute, am vedea cât amestec de sânge are el şi cum nu există naţiune care să nu-şi fi amestecat sângele cu altele. Poporul evreu, despre care s-a spus că formează o rasă aparte, care din cauza interdicţiilor religioase nu s-a amestecat cu alte neamuri, este de fapt un amestec de sânge foarte diferit, de popoare orientale variate. În secolul XV î. Hr., evreii, trib beduin, s-au statornicit în Palestina, unde au găsit pe kanaaniţi, pe hethiteri, pe iebusiţi, cu care s-au încrucişat repede. În exilul babilonic sângele evreiesc a căpătat un nou aflux străin, după cum în timpul diasporei tot felul de amestecuri au contribuit să înlăture puritatea sângelui originar. Toate acestea îi fac pe **Topinard** şi pe **Renan** să susţină că evreii moderni nici nu sunt o rasă, ci un amestec de mai multe rase, **v. Luschan** crede că evreii sunt un produs al adevăraţilor semiţi vechi cu amoreenii, kanaaniţii, hetiţii etc. Prin urmare, o rasă evreiască pură nu există decât în teoriile unor gânditori. Oriunde se găsesc, evreii prezintă caractere variate din cauza amestecului cu băştinaşii, aşa că societatea evreiască este mai mult o societate religioasă decât o rasă pură [126]. E drept că nu se poate tăgădui existenţa unui tip generic evreiesc, cam acelaşi din antichitate şi până astăzi, cum observă Sombart [127], dar este numai un tip facial, cu oarecare trăsături comune şi cu foarte multe variante, după mediul unde se găsesc evreii. Dar tot aşa, poporul francez are foarte mult sânge străin, sânge iberic, basc, franc, gal, burgund, aquitan, normand, fără ca prin aceasta să poată nega cineva unitatea neamului francez. Italienii la fel şi noi românii tot aşa. Până şi germanii rasişti, care au emis teoria purităţii sângelui lor, sunt nevoiţi să recunoască, măcar pentru unii dintre ei, că au sânge amestecat. Austriecii recunosc *de plano* că

---

126. Dr. N. Kossovitch & Fernand Benoit, *Contribution à l'étude anthropologique et sérologique des Juifs modernes*, in „Revue anthropologique", nr. 4-6, 1932.
127. W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig, 1911.

ei nu reprezintă un singur tip, că în special cei de la graniţe sunt o încrucişare de tip nordic, de tip atlanto-mediteranean, dinaric şi alpin, bineînţeles rezervând tipului nordic partea cea mai mare de contribuţie (35%). Toate rasele s-au amestecat necontenit, aşa că „nu există o singură rasă care în toată istoria ei să fi rămas neschimbată în mod permanent – dar procentul şi gradul de schimbare au variat de la o rasă la alta” [128].

Contrar părerii că panmixia aduce degenerarea, nu arareori s-a constatat că prin amestec de sânge, rase care păreau îmbătrânite s-au regenerat şi au fost capabile de creaţii noi şi de eforturi care au dus la progres. **E. Fischer** a studiat amestecul burilor cu hotentoţii şi a ajuns la concluzia că în ceea ce priveşte prolificitatea, prin acest amestec s-a obţinut un procent mediu superior fiecărui element în parte. Tipurile rezultate din amestec au uneori o frumuseţe fizică remarcabilă, cu mult superioară elementelor împerecheate. Aşa este cunoscută frumuseţea creolelor din Havana. Toate aceste fapte au făcut pe partizanii purităţii rasei să lase la o parte ceva din intransigenţa lor iniţială şi să deosebească astăzi, pe lângă rasele originare pure, *amestec de rase*, precum şi *rase amestec-pure* [129]. Este o concesie. Prin amestecul de rase apar metişii, aşa că în nici un caz nu se mai poate vorbi de astfel de rase amestec-pure, căci pur nu este nimic, nici o rasă şi nici un neam.

Fapt cert este că astăzi nu mai există rase pure. În virtutea legilor mendeleene se transmit caracterele dobândite prin amestec în mod constant de-a lungul mai multor generaţii. **Mendel** a observat amestecul a 22 de speţe de mazăre şi a urmărit variaţia caracterelor lor. El a pornit de la încrucişarea unei speţe de mazăre cu boabe galbene cu o altă speţă cu boabe verzi şi a observat că rezultatul amestecului avea toate boabele galbene. Deci, în cea dintâi generaţie de hibrizi domina acest caracter, pe care l-a numit chiar *caracter dominant*, iar celuilalt caracter (boabe verzi) i-a dat numele de *caracter recesiv*. La mazărea din a doua generaţie au apărut şi boabe verzi, prin urmare s-a afirmat şi caracterul recesiv, pentru ca în a treia generaţie mazărea care ieşea din fecundarea plantelor cu boabe verzi să aibă toate boabele verzi [130]. Aceste legi s-au verificat şi la rasele omeneşti, observându-se variaţia caracterelor raselor provenite prin amestecul lor unele cu altele. În orice caz, rasa pură, visată de rasişti, este o simplă dorinţă şi numai romanticii îndrăznesc să o mai susţină astăzi.

În al treilea rând, doctrina biologică a afirmat *inegalitatea raselor*. Nu ştim dacă deosebirile fizice pot fi luate drept *criterii* de împărţire a raselor în superioare şi inferioare, căci întrucât oare negrul este inferior biologiceşte albului? Desigur, caracterele lor fiziologice sunt diferite, deoarece, de pildă, pulsul negrului e mai lent decât cel al albului, deşi chiar între europeni există această deosebire. Din punct de vedere patologic, unele rase par refractare faţă de anumite infecţii în aceleaşi condiţii în care alte rase se contaminează. Astfel, indigenii din India şi Birmania nu sunt atinşi de paralizie generală consecutivă sifilisului, pe când europenii da. Negrii din Africa şi indienii din America, dacă nu sunt amestecaţi cu alte rase, sunt aproape imuni pentru cancer, pe când metişii sunt întotdeauna atinşi de cancer. În Europa, rasele de nord dau cel mai mare procent de canceroşi şi mortalitatea descreşte de la nord spre sud [131]. Dar aceste deosebiri fiziologice sau patologice, în grad mai mare sau mai mic, există şi la diferitele popoare dinlăuntrul aceleiaşi rase. Scarlatina, de

128. Frank H. Hankins, *Les races dans la civilisation*, Paris, 1935, p. 314.
129. Kurt Hildebrandt, *Staat und Rasse*, Breslau, 1928.
130. A se vedea pe larg P.P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, p. 341.
131. Eugène Pitard, *Le cancer dans les races humaines*, in „Revue anthropologique”, Janvier-Mars, 1927.

pildă, e mai gravă la englezi decât la francezi, chiar în cazul când englezul se îmbolnăveşte în altă ţară, ceea ce dovedeşte că, indiferent de mediul fizic în care trăieşte, există o anumită dispoziţie constituţională şi un grad de receptivitate pentru anumite boli, variabil după popoare. Toate acestea arată că popoarele au predispoziţii pentru unele boli sau imunităţi faţă de ele, care depind de compoziţia fizico-chimică a mediilor lor interioare [132]. Variaţia aceasta de caractere ne împiedică de a vorbi despre o superioritate sau inferioritate dedusă din dispoziţiile fizice ale raselor.

Se vorbeşte despre unele defecte ale raselor de culoare, afirmându-se de pildă că negrul are un miros special, respingător. Se poate, dar cu cât săpunul se întrebuinţează mai puţin, cu atât mirosul este mai mare şi aceasta nu numai pentru negri, ci pentru orice rasă, pentru orice popor şi chiar pentru orice individ [133]. Cu drept cuvânt se întreabă Weber : cum adică, o lady care mână caii trăsurii, stând alături, umăr la umăr cu negrul, nu simte mirosul lui şi numai albii din America de Nord percep acest miros ? Dar trecând peste aceste deosebiri fizice şi admiţând chiar defecte de felul celui de mai sus, deosebirile spirituale dintre rase îndreptăţesc ele clasificarea în rase superioare şi inferioare ?

Fără îndoială că albii sunt superiori în cultură şi civilizaţie tuturor celorlalte rase. Aceasta nu dovedeşte însă că celelalte tipuri umane nu au capacitatea de a dobândi o civilizaţie superioară şi cultură, dacă ar fi puse în condiţii potrivite de dezvoltare şi de creaţie. Afirmaţia că negrii sunt mai mult imitatori, că n-au originalitate este nedreaptă, căci oficiul de patente din Washington dă cea mai convingătoare dovadă de spiritul de invenţie al lor. Folclorul, melodiile, dansurile lor, nu sunt ele astăzi la modă în Europa şi nu le imită cu frenezie europenii civilizaţi ? În America există şcoli superioare negre, frecventate de foarte mulţi elevi. Burckhardt du Bois, sociolog cu renume din America, nu este oare negru ? Şi nu s-a emis ipoteza originii africane a povestirii biblice despre căderea omului, pe care evreii au putut s-o ia fie din mitologia babiloniană, fie de la sumerieni sau chiar de la negri, când trăiau în Egipt ?

Dacă ne gândim acum la rasa galbenă, se poate susţine serios că avem de-a face cu o rasă inferioară ? Poporul din sânul căruia a ieşit Moh-Tih, care a formulat precepte asemenea celor creştine, precum şi Confucius, poate fi considerat ca inferior ? Dar invenţiile chinezeşti sunt anterioare civilizaţiei albe ! Iar japonezii, care dovedesc în zilele noastre nu numai putere de adaptare, nu numai voinţă tenace, ci şi inteligenţă foarte dezvoltată, întrucât sunt ei inferiori europenilor ? Dispoziţiile spirituale ale raselor depind desigur de ereditate, precum şi de amestecul indivizilor, care în genere e favorabil dezvoltării puterii de invenţie şi genialităţii, cu o condiţie : să nu fie o diferenţă spirituală prea mare între cei care se încrucişează. Însuşirile care separă pe oameni, împărţindu-i în rase superioare şi inferioare, sunt rezultatul mediului climatic, economic, intelectual şi social. De aceea, zice v. Luschan, nu există rase superioare şi inferioare, ci în fiecare din ele sunt indivizi superiori şi inferiori [134]. **Ossendowski** a redat frumos tragedia unui metis superior din punct de vedere spiritual, dispreţuit însă de albi ca membru al unei rase inferioare [135]. De

132. *Idem*, p. 65.
133. G. Simmel face un eseu admirabil asupra rolului fiecărui simţ în viaţa socială. *Mirosul*, zice el, are o mare importanţă, căci el apropie sau depărtează pe oameni unul de altul. Parfumurile atrag, mirosurile urâte resping. Din cauza mirosului, negrii nu sunt primiţi în societatea albilor din America de Nord. „Problema socială, zice Simmel, este nu numai etică, ci şi o problemă a nasului" (*Soziologie*, p. 657).
134. Felix v. Luschan, *Voelker, Rassen, Sprachen*, Berlin, 1922, p. 187.
135. F.A. Ossendowski, *Le fils de Belira*, Paris, 1934.

aceea, trebuie să se vorbească cu multă prudenţă despre superioritatea sau inferioritatea raselor şi să nu se mai atribuie valoare de dogmă, care exprimă adevăruri absolute şi constante, acestei teorii.

În sfârşit, ultima teorie, a *igienei raselor – eugenia* –, aceasta cuprinde în ea foarte mult adevăr, care tocmai pentru acest motiv nu trebuie compromisă prin aplicaţiile sale practice. Interesul sănătăţii populaţiei şi al dezvoltării ei cere desigur eliminarea celor slabi de la înmulţire. Dar societatea în genere ajută pe cei slabi, căci ea nu poate rămâne nepăsătoare la suferinţă. De aceea, este nevoie să se cerceteze şi să se arate precis ce se înţelege prin „slab". Cine sunt cei slabi? Sunt oare cei slabi din punct de vedere social totuna cu cei slabi din punct de vedere biologic? Istoria gândirii şi a ştiinţei omeneşti ne arată că indivizi eminenţi din punct de vedere spiritual, minţi geniale, creatoare au fost slabi din punct de vedere fizic, organic. Câte exemplare rare, cu care omenirea se mândreşte, nu au fost corpuri şubrede şi demne de milă! Schilodul Mendelssohn – Moses Mendelssohn – a avut ca nepot pe Mendelssohn-Bartholdy, cunoscutul componist, iar în familia lui Robert Schumann a existat demenţă precoce, boală pe care a avut-o şi un moş direct al lui. Am putea căuta astfel numeroase exemple şi desigur că o îndoială ni s-ar strecura în suflet asupra valorii şi necesităţii aplicării unora dintre măsurile drastice recomandate de eugenie. Dacă înaintaşii acestor mari creatori ar fi fost supuşi operaţiilor eugenice, dacă ei ar fi fost sterilizaţi sau castraţi, cultura umană ar fi fost lipsită de aceste valori spirituale universale.

Mulţi savanţi şi artişti au avut părinţi care ar fi căzut sub condamnarea eugeniştilor moderni. De aceea, eugenia trebuie să accentueze în special măsurile pozitive pentru regenerarea rasei şi să inspire o politică socială activă în această direcţie, fiind foarte prudentă în aplicarea principiilor extremiste de profilaxie [136].

Rasa ca unitate biologică, sub toate aspectele înfăţişate de noi, a fost considerată de unii ca singurul şi cel mai important factor constitutiv al societăţii. Pentru **Disraeli**, de pildă, rasa e totul şi „orice rasă care-şi amestecă sângele fără grijă trebuie să piară" [137]. **Gumplowicz, Gobineau, Lapouge** sunt apologeţi ai rasei, în care văd ei izvorul forţei, al puterii de cucerire, iar în aceasta sursa oricărei organizări sociale civilizate. În zilele noastre, rasiştii germani, în frunte cu **A. Rosenberg**, susţin acelaşi lucru, făcând din mişcarea rasistă centrul întregii activităţi spirituale. În jurul ideii de rasă s-au construit cele mai contradictorii teorii şi s-au format cele mai diverse atitudini, căci alături de romantici ai rasei există şi adversari hotărâţi, care contestă violent existenţa rasei. **Fr. Müller**, de exemplu, crede că rasa este un cuvânt gol, o frază fără nici un sens, iar **Nietzsche** vorbeşte despre „minciuna rasei". **Anatole France** înfăţişează în mod plastic şi frumos concepţia sa despre rasă în următoarele cuvinte: „e tot aşa de greu să deosebeşti la un popor rasele care îl compun, cum e greu să urmăreşti în cursul unui fluviu râurile care s-au vărsat în el. Ce e o rasă? Există într-adevăr rase umane? Văd că sunt oameni albi, roşii şi negri, dar aceştia nu sunt rase, ci varietăţi ale uneia şi aceleiaşi rase, ale uneia şi aceleiaşi speţe, care formează între ele uniuni fecunde şi care se amestecă necontenit… Dar oamenii imaginează rase pentru orgoliul lor, pentru ura sau aviditatea lor" (*Sur la pierrre blanche*).

Între aceste extreme, bazate fiecare nu numai pe raţionament, ci şi pe sentimente, trebuie să păstrăm atitudinea rece şi obiectivă pe care o recomandă şi o impune

---

136. F. Tönnies, Observaţii la Comunicarea Dr. Ploetz la Congresul Societăţii germane de sociologie din anul 1911, unde se ocupă de cei „slabi" biologiceşte.
137. L. Stein, *Einführung in die Soziologie*, München, 1925.

ştiinţa. Desigur, nu se poate tăgădui existenţa rasei, căci pe suprafaţa pământului sunt tipuri diferite de oameni, o pluralitate de tipuri cu caractere morfologice variate. Dar ele nu sunt ceva fix şi permanent, ci se pot modifica necontenit după împrejurări.

J. Finot afirmă chiar hotărât că rasa se formează sub influenţa mediului. Parisul, de pildă, ar fi creat, după dânsul, un fel de nouă rasă cu anumite caractere proprii, care se menţin atâta vreme cât locuitorii lui trăiesc laolaltă în acest oraş. Când însă aceşti parizieni sunt transportaţi în provincie, ei dobândesc caracterele corporale anterioare. De aceea, concluzia care se impune este că rasa se formează sub influenţa mediului, căruia omul i se adaptează. Englezii transportaţi în America au dobândit o culoare roşiatică a pielii, iar gâtul li s-a lungit, aceasta pentru că schimbând mediul fizic în care au trăit, organismul în mod mecanic a trebuit să se adapteze noilor condiţii de viaţă. Fostul Mikado al Japoniei punea guvernului său problema dacă prin schimbarea modului de alimentaţie al populaţiei nu s-ar putea modifica mărimea corpului japonezilor, fiind convins că sub influenţa acestui agent statura fizică a supuşilor săi s-ar putea schimba. Cercetările făcute asupra copiilor de şcoală au arătat că dezvoltarea fizică a corpului e în foarte strânsă legătură cu bunăstarea materială, cu modul de alimentare al lor şi deci cu clasa socială din care fac parte părinţii lor.

Pigmentaţia, după cum s-a arătat, este rezultatul adaptării la mediu de-a lungul unui număr de generaţii şi într-o perioadă în care ţesuturile sunt mai sensibile şi mai plastice. Ţinând seama de toate acestea, rasa ne apare astăzi numai ca un principiu euristic de clasificare a diferitelor tipuri de oameni. Între acestea însă există foarte multe tranziţii din cauza amestecului, aşa că uşor se dovedeşte în viaţa obişnuită că nu avem de-a face cu deosebiri absolute şi ireductibile între oameni. Dacă deosebirile somatice, fizice, se prezintă astfel, cu atât mai mult cele psihice. Cercetările făcute cu testele au arătat că între rase sunt mai mult diferenţe de grad, decât de speţă intelectuală.

Rasa este o unitate fiziologico-biologică, care cuprinde în sine ideea comunităţii de sânge şi de origine, dar care nu este suficientă pentru a explica societatea. Oricâtă asemănare exterioară ar avea indivizii, ei nu formează o comunitate decât dacă îşi dau seama în acelaşi timp că seamănă între ei şi că se deosebesc de alţii. Prin urmare, este nevoie de un element psihic care, pe baza caracterelor etnice, să stabilească legătura între cei care au acelaşi sânge. **Louis de Fur** are deci dreptate când susţine că „nici rasa, nici sângele n-au creat unitatea naţiunilor" [138]. Dacă ne gândim la poporul nostru, putem înţelege şi mai uşor acest fapt şi ne putem da seama că unitatea neamului românesc nu depinde de sângele său, căci noi avem un amestec de mult sânge, de rase variate, fără ca prin aceasta să ne pierdem unitatea noastră etnică. Ceea ce ne leagă pe toţi laolaltă este însă altceva decât comunitatea de sânge, şi anume este unitatea spirituală.

Constatând aceste fapte şi fiind nevoiţi să recunoască în cele din urmă că esenţa societăţii nu este biologicul, ci spiritualul, doctrinarii rasei au început a părăsi interpretarea pur biologică, adoptând o *concepţie moral-psihologică a rasei*, care, fără a neglija caracterele morfologice şi fiziologice ale raselor, stăruie mai mult asupra deosebirilor de structură psihologică dintre ele. Rasa ar fi, cum spune **Spengler**, ceva „cosmic şi sufletesc" în acelaşi timp [139]. Cei mai de seamă reprezentanţi ai acestei concepţii în trecut sunt **Chamberlain** şi **Woltmann**, în afară de **Gobineau**, iar azi **A. Rosenberg**.

138. Louis de Fur, *Races, Nationalités, Etats*, Paris, 1922, p. 33.
139. O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, Bd. II, p. 133.

Concepţia psihologică a rasei, care vede în rasă o unitate spirituală şi morală, a dobândit în timpul din urmă un pronunţat caracter politic. Şi mai înainte nu se poate spune că era lipsită de o astfel de notă, dar astăzi justificarea acestei concepţii pare a fi numai tendinţa de politică practică. Gobineau afirmase odinioară că rasa ariană e cea mai pură şi că germanii sunt descendenţii reali ai arienilor şi ca atare ei reprezintă o rasă cuceritoare, care trebuie să conducă omenirea. Problema etnică era pentru Gobineau totul, iar cucerirea războinică apărea ca mijlocul cel mai potrivit de afirmare a rasei şi de creare a civilizaţiei. După acesta, teoria psihologică e reluată de **Houston Stewart Chamberlain**, care deşi englez de origine, a trăit în Germania, unde s-a căsătorit cu fiica lui R. Wagner. Ca şi Gobineau, Chamberlain susţine că istoria omenirii indică o singură rasă de marcă, căreia i se datorează crearea întregii culturi, şi anume rasa ariană, iar dintre arieni, omul de nord, adică germanul ar fi cel mai pur şi mai autentic reprezentant al ei. Lumea veche, zice dânsul, a dispărut pentru că naţiunile care o conduceau nu descindeau dintr-o rasă destul de puternică şi aptă de a crea ceva constant. Din antichitate şi până astăzi, două rase s-au evidenţiat şi au impus omenirii, anume rasa semită în trecut şi rasa germană în timpurile noi. Între aceste două rase sunt însă deosebiri fundamentale, mai exact opoziţii ireductibile, toate dovedind superioritatea germană, pentru că germanul este înzestrat cu mari calităţi, care nicăieri şi la nimeni altul nu se găsesc îmbinate laolaltă. El are credinţă în Dumnezeu şi încredere în oameni, ceea ce constituie un titlu de mândrie pentru acest popor. În acelaşi timp însă este tolerant, iubitor de tot ceea ce există, are foarte dezvoltat sentimentul libertăţii, un foarte fin simţ artistic şi o mare putere de meditare filosofică şi de cercetare ştiinţifică. De aceea, nu este de mirare că toate marile personalităţi creatoare au fost de origine germană. Hristos a fost chiar şi el arian şi nu semit, era amorit. Chipul lui reprezintă pretutindeni în pictură un tip german. Cu astfel de calităţi, germanii au putut întemeia civilizaţia şi cultura nouă, începând de la anul 1200 înainte. Din acest an şi până la 1800, germanii au dat forma destinului uman. Toate celelalte popoare care au creat ceva datorează această putere a lor sângelui german pe care îl au în vinele lor. Astfel, italienii, creatorii epocii Renaşterii, au sânge gotic, iar spaniolii au sânge vizigot. Civilizaţia aceasta, întemeiată de germani, e profund deosebită de vechea civilizaţie greco-romană, ca şi de cea egipteană [140].

Rasa semită, care a avut un rol în trecutul depărtat, e plină de toate păcatele şi a acumulat toate defectele omenirii, după concepţia lui Chamberlain. Ea este egoistă, materialistă, săracă în fantezie, nereligioasă în sufletul ei, deşi poate da aparenţa de credinţă şi evlavie, fără predispoziţii artistice şi ştiinţifice, dar autoritară şi teribil de intolerantă. De o parte deci, pentru germani o adevărată binecuvântare cerească, o recoltă de calităţi cum nu a mai cunoscut omenirea, iar pe de altă parte, un adevărat infern psihologic şi moral. Între aceste două rase, proclamă Chamberlain, nu pot fi decât raporturi de duşmănie şi ură reciprocă.

Germanii dau puteri noi şi caractere proprii culturii moderne şi contemporane. Se pune însă o întrebare : cum apar germanii de o parte şi evreii de alta, ca două unităţi speciale, fiecare cu un alt spirit şi cu alte însuşiri, dacă nu există caractere biologice specifice pentru fiecare în parte ? La aceasta Chamberlain răspunde, afirmând că în fiecare om, indiferent de aspectul său morfologic, este o conştiinţă nemijlocită a rasei, fiecare simte zilnic în sine rasa. În modul acesta, rasa apare ca un fapt de natură sufletească, pe care ni-l indică propriul nostru sentiment. Ea ne face să avem

140. Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des 19-ten Jahrhunderts*, II Aufl., München, 1900.

simpatie pentru cei cu care trăim laolaltă şi cu care suntem asemănători şi antipatie sau indiferenţă pentru străini. După această concepţie deci, rasa nu mai este o unitate pur zoologică, ci un fapt psihologic, un tip de caractere psihice constante. De aici Chamberlain merge mai departe, ajungând la latura pur politică a problemei, căci dacă Germania a imprimat pecetea sa culturii moderne, ei îi revine şi rolul de a conduce civilizaţia de azi. Chamberlain preconizează astfel un adevărat imperialism politic pe baza ideii de rasă [141].

O concepţie identică asupra rasei are şi **Ludwig Woltmann**, care este atât de fanatizat de concepţia rasei şi de germanism, încât susţine că tot ceea ce a fost mare personalitate în lume şi-a avut originea şi strămoşii la germani. Hristos, Napoleon fac parte din rasa cuceritorilor de nord, deşi Napoleon nu are tocmai caracterele tipului nordic. Dante, Giotto, Bruno, Leonardo da Vinci, Voltaire, Diderot, Gounot etc. aşijderea. Căci Giotto nu ar fi decât forma străină a numelui german Jotte, Alighieri nu-i altul decât Aigler, Bruno este Braun, Vinci este Wincke, iar Voltaire, care se numea Arouet, e totuna cu Arwid, după cum Diderot este egal cu Titroch şi Gounod egal cu Gundiwald [142].

Chamberlain şi Woltmann sunt de fapt teoreticienii pangermanismului şi ai imperialismului. Pe baza unor astfel de interpretări şi consideraţii au reclamat unii, cum a fost Hasse, Flandra franceză, Bourgogne, Savoia, Franche-Comté pentru Germania. Şi astfel de teorii au pregătit războiul mondial din anul 1914. Concepţia aceasta a rasei este reluată şi amplificată astăzi de către teoreticienii germani cu un bogat arsenal de argumente. Mai mult încă, acum punctul de vedere politic apare pe primul plan, evident şi neînvăluit în artificii. Teoria aceasta explică formarea comunităţilor politice prin colaborarea a două feluri de idei, şi anume: *ideea spirituală a statului* şi *idei corporale*. Ideea corporală este ideea rasei, care devine în modul acesta o idee politică. „Rasa în sine este numai materia, ideea este cea care trebuie să-i dea valoare reală şi aceasta este, în cel mai înalt sens al ei, ideea naţională" [143]. Dacă pentru gânditorii mai vechi ideea de rasă îşi avea temeiul în antropologie, pentru cei de azi ea este *ideea totală a omului nordic*.

Erich Voegelin explică mai clar ce înseamnă aceasta. „Trup şi suflet, zice el, nu mai sunt două domenii separate..., ci o unitate. Spiritul nu este deci dependent de trup, ci sânge şi suflet sunt numai expresii diferite pentru unitatea imaginii omului nordic" [144]. **Ludwig Clauss** vorbeşte chiar de mai multe feluri de suflet, care influenţează asupra corpului şi asupra fiinţei totale a omului. Sufletul are în sine germeni sau însuşiri care constituie tot atâtea posibilităţi de suflete, germeni sau însuşiri care determină destinul sufletului. Mediul exterior ajută sau împiedică dezvoltarea acestor posibilităţi. Corpul are şi el posibilităţile lui de dezvoltare [145]. Când vorbesc rasiştii despre sânge, ei nu-l identifică cu corpul, nu-i dau un înţeles biologic, ci sângele este pentru ei sufletul în forma unei anumite speţe, sufletul legat cu un anumit corp [146].

Bazându-se pe concepţia lui Gobineau şi chiar pe Lapouge, care deşi afirmase că rasele nu se deosebesc în mod absolut în esenţa lor biologică, susţinea totuşi că există o serie de tipuri sufleteşti cu o capacitate civilizatorie diferită şi vedea în rasa

---

141. *Ibidem*.
142. Ludwig Woltmann, *Politische Anthropologie*, Leipzig, 1903, precum şi *Die Germanen und die Renaissance in Italien*, Eisenach und Leipzig, 1905.
143. Kurt Hildebrandt, *Staat und Rasse*, Breslau, 1928, p. 13.
144. Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen, 1933.
145. Ludwig Clauss, *Die nordische Seele*, 1923, citat de Voegelin.
146. Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, p. 97.

ariană reprezentantul tipului cel mai înalt, teoreticienii germani reiau această teorie şi o dezvoltă, formulând concepţia rasei nordice, care este elita omenirii, pentru că are cea mai mare capacitate de creaţie. Dintre aceşti teoreticieni, cel mai important şi mai nou este **Alfred Rosenberg**. Pentru dânsul, „rasa este faţa exterioară a unui suflet", după cum „sufletul este rasa văzută dinlăuntrul ei" [147]. În locul filosofiei abstracte, care dispreţuia realitatea, şi în locul omului, care nu lua în seamă sângele şi rasa, secolul XX, zice Rosenberg, trebuie să creeze şi să impună un nou tip de om şi un nou mit al vieţii. Dar pentru aceasta trebuie curaj, căci „cine vrea să meargă înainte trebuie să ardă punţile dindărătul său" [148]. Toată cultura este creaţia sângelui şi a rasei şi acolo unde sângele se corupe, cultura decade. Iată adevăruri pe care omul nou trebuie să le simtă în adâncurile sale şi să le respecte ca pe o dogmă sfântă, susţine Rosenberg. Acesta trebuie să fie mitul secolului XX.

În Grecia veche, cultura înfloritoare de altădată a fost produsul omului nordic, deoarece triburile de la nord s-au coborât şi au fecundat sudul. Literatura grecească a idealizat şi a înfăţişat ca cel mai frumos tip pe omul blond al nordului. Viaţa dramatică a culturii greceşti s-a mişcat pe două planuri, unul vechi, expresie a unei evoluţii organice, naturale, în care apăreau zeii luminii şi ai cerului, teoria ideilor platonice etc. – şi altul mai nou, cu alte sisteme mitice, cu alte forme raţionale, produs de alt sânge, de sânge străin din Egipt, Libia etc. Şi astfel s-a născut lupta între suflete de rase diferite, având ca rezultat decăderea grecilor.

Cu Roma s-a petrecut acelaşi lucru. Sângele nordic etrusc a creat prima civilizaţie romană şi a pus bazele dezvoltării ei ulterioare, dar amestecul patricienilor cu plebeii, care aveau sânge corupt şi nu nordic, a dus la degenerare. Sângele arian e pretutindeni creator în lume. Creştinismul chiar nu datorează nimic evreilor, căci Iisus Hristos nu a avut sânge evreiesc, mama sa fiind danaită şi tatăl lui latin. În lumea nouă toate statele apusene şi cultura creată de ele sunt datorate sângelui german. De aceea, dispariţia germanilor, corupţia sângelui german ar fi o adevărată calamitate, căci ar aduce dispariţia întregii culturi a Apusului [149]. În scopul persistenţei acestui sânge nordic-german, autorul anunţă ca o nouă religie a germanilor *conservarea omului nordic*. Naţionalismul de astăzi, zice Rosenberg, nu trebuie să-şi mai caute raţiunea existenţei sale în constituţia vechilor triburi, nici să nu se mai refere la dinastii, ci să se întemeieze pe popor, pe acea substanţă originară care e în toţi şi pe care trebuie s-o înnobileze din ce în ce mai mult, eliminând tot ceea ce i-ar aduce vătămare" [150]. „Azi se deşteaptă o nouă credinţă, zice Rosenberg, mitul sângelui, credinţa că o dată cu sângele aperi fiinţa divină a omului în genere" [151].

Dacă India ariană a creat speculaţia metafizică, Persia mitul religios, Helada frumosul etc., toate acestea îşi au explicaţia lor categorică şi naturală, nefiind un joc al hazardului, căci culturile nu apar întâmplător într-o parte sau alta a pământului, ci ele sunt „creaţii ale sângelui" [152]. Căci „fiecare rasă are sufletul ei şi fiecare suflet rasa lui, arhitectonica lui proprie, forma lui caracteristică de manifestare şi gesturile stilului lui de viaţă" [153]. Cultura europeană este de esenţă nordică şi, ca atare, germanică. Omul nordic are însuşiri pe care nu le au ceilalţi, şi anume : are vitalitate mai mare

147. Alfred Rosenberg, *Mythus des XX-ten Jahrhunderts*, 44-45 Aufl., 1934, Einleitung, p. 2.
148. *Idem*, p. 6.
149. *Idem*, p. 31.
150. *Idem*, p. 85.
151. *Idem*, p. 114.
152. *Idem*, p. 116.
153. *Ibidem*.

ca alţii, are eroism, este mistic, adică ştie să simtă şi să descopere forţa internă a sufletului. Nordul întreg este cunoscut tocmai prin iubire şi onoare, în special onoarea sângelui pur. Onoarea cavalerilor medievali germani nu a dispărut, ci a făcut loc onoarei comerciantului german din epoca modernă. Omul nordic este dinamic, mereu în luptă cu lumea şi are întotdeauna victorii, dar victoria lui nu este *satanică*, adică nu este ceva mecanic sau determinat de instincte, ci este *luciferică*, adică ea înseamnă supunerea materiei faţă de spirit [154]. Omul nordic crede în puterea personalităţii şi a faptei, în care vede numai o expresie a forţei sufletului. El e într-o necontenită acţiune şi chiar atunci când vorbeşte despre linişte şi repaus, el dă acestor cuvinte alt sens decât cel obişnuit. Pentru chinezi, de exemplu, liniştea este opusul mişcării, pentru indieni liniştea e depăşirea vieţii, pe când pentru omul nordic – care în speţă este germanul – liniştea nu este altceva decât reculegerea necesară dinaintea faptului. În ochii lui, cea mai înaltă valoare din Cosmos este personalitatea creatoare, inserată într-un şir organic de mii de strămoşi [155], căci impulsiunea rasială dă forţă personalităţii creatoare. Analizând popoarele conducătoare ale civilizaţiei de astăzi, Rosenberg găseşte că în Franţa de acum nu mai avem de-a face cu omul nordic, ci cu omul cu capul rotund, cu omul al cărui sânge s-a amestecat cu negrul african. Salvarea Europei din situaţia actuală nu o poate face decât omul nordic, printr-o Europă centrală germană [156], iar Germania, care reprezintă pe omul nordic cel mai pur, trebuie să devină puterea centrală a întregului continent. Pentru Rosenberg, statele naţionale şi de rasă care pot asigura viitorul Europei şi progresul ei sunt : 1) Germania, sub a cărei priveghere trebuie să trăiască sudul şi sud-estul Europei, 2) Scandinavia, cu Finlanda, pentru nordul şi estul Europei şi 3) Britania pentru vest [157].

Dacă rasa este totul şi dacă sufletul ei apare în personalităţile creatoare de cultură, atunci se impune în mod firesc lupta contra acelora care strică rasa, zice Rosenberg. Şi aceştia sunt evreii. Ei formează o *Gegenrasse* sau, cum zice Voegelin, *eine Gegenidee*. Calităţile pe care Sombart le atribuie evreilor, şi anume : intelectualismul, egocentrismul, energia în urmărirea scopurilor, mobilitatea sufletească, toate acestea îl pun pe evreu în conflict cu alte rase şi în special cu germanii [158]. Ca şi Chamberlain, Rosenberg tăgăduieşte evreilor orice calitate superioară şi orice putere de creaţie. Din cauza intoleranţei, ei nu au putut avea o cultură filosofică şi ştiinţifică, precum n-au avut nici lirism în poezie. Religia lor nu a avut niciodată un caracter monoteist propriu-zis, ci a fost în realitate o *monolatrie*. Viaţa lor politică e săracă în creaţii, nu au întemeiat nici imperii şi cetăţi, n-au avut nici regalitate durabilă, iar morala lor este heteronomă, căci nu a izvorât din vreo necesitate spirituală internă. **Weininger** susţinea că, din cauza lipsei de autonomie morală, evreii nu au nici personalitate spirituală şi nici individualitate.

Susţinătorii concepţiei rasiste admit chiar că evreii sunt o rasă specială, deosebită de celelalte prin o mulţime de caractere, care o fac periculoasă pentru sănătatea

154. *Idem*, p. 263.
155. *Idem*, p. 634.
156. *Idem*, p. 642.
157. *Ibidem*.
158. Sunt însă cercetători contemporani care susţin că acest conflict dintre germani şi evrei se datorează tocmai asemănării dintre ei. Astfel, E.L. Guernier, în lucrarea sa *Le destin des Continents*, Paris, 1934, vorbind despre naşterea capitalismului colectiv, căruia îi zice şi *nomad*, afirmă că germanii, ca şi evreii, au în sângele lor *nomadismul*. Germanului, zice Guernier, îi repugnă *ideea de stabilitate* în virtutea atavismului. Stabilitatea necesită pacea, dar aceasta este, pentru germani, *o concepţie* a spiritului, pe când războiul e un *fapt* omenesc (p. 43). Germanii, ca şi evreii, se cred popor ales – şi cultivă mistica rasei superioare (p. 44).

celorlalţi. Dar ceea ce i se impută mai cu seamă este că ea luptă pentru distrugerea omului nordic. Doctrina aceasta psihologică, devenită acum o doctrină politică a raselor, aşa cum a fost formulată în ultimii ani, accentuează credinţa mitică în valoarea unui element biologic din care se deduce totul, chiar şi valoarea spiritualului.

Deşi această concepţie deplasează discuţia problemei, aşezând-o pe un alt teren decât prima concepţie pe care am analizat-o, totuşi tendinţa şi rezultatele lor sunt aceleaşi. Dar argumentarea logică pe care se sprijină întreaga construcţie a acestei teorii constituie un adevărat cerc vicios, deoarece ea conchide la existenţa rasei pe baza unor anumite însuşiri psihologice, care îmbinate laolaltă formează toate o unitate. În acelaşi timp însă, ea consideră acele însuşiri ca nişte produse ale rasei. Şi atunci, neapărat trebuie să se aleagă din două una : ori unitatea psihică e produsul rasei, ori invers, rasa este rezultatul unei unităţi psihico-morale.

Susţinătorii acestei teorii trebuie să demonstreze că există un paralelism perfect între un anumit tip corporal şi un anumit tip de caractere psihice, or aceasta nu a putut-o dovedi nici Rosenberg, care în lucrarea citată a încercat numai nişte caracterizări generale, nici Chamberlain, care s-a mărginit numai la afirmaţii dogmatice. În al doilea rând, Chamberlain şi Woltmann afirmă că rasa este un instinct care trăieşte în om, care îi produce un sentiment de apropiere de unii şi de duşmănie faţă de alţii. E drept că toate popoarele au tendinţa de a-şi exagera propria lor valoare în dauna vecinilor sau a rivalilor lor. Astfel, egiptenii din antichitate erau foarte mândri faţă de orice străin, crezând că ei alcătuiesc o rasă proprie şi că sunt mult deosebiţi de europeni şi chiar superiori lor. Grecii tot aşa. Ei numeau *barbar* pe orice străin şi dispreţuiau mai ales pe perşi şi pe macedonieni. Germanii au avut şi au aceeaşi atitudine faţă de francezi. **Goethe** însuşi spunea că un adevărat german iubeşte vinul francez, dar urăşte pe francezi. La ruşi acelaşi lucru, căci ei s-au împărţit chiar în grupe duşmane – slavofili şi vestofili –, după atitudinea lor în problema raportului dintre Rusia şi Europa occidentală. Şi pe când primii credeau că Rusia este pură, moralmente superioară Europei civilizate, având menirea să salveze întregul continent, vestofilii erau foarte rezervaţi. Sevcenko afirma puritatea Rusiei pentru că e mai departe de Occidentul corupt şi îi atribuia acesteia rolul de Mesia. Herzen, Belinski, Ogarev etc., din contra, recunoşteau valoarea civilizaţiei apusene şi proclamau necesitatea imitării statelor din Occident.

Nu există popor sau unitate etnică la care să nu se constate încrederea în superioritatea sa asupra altora. Dar această autoapreciere nu este în acelaşi timp şi un semn de superioritate reală. În nici un caz însă, din instinctul şi credinţele speciale ale unui popor, care se simte un tot unitar, nu putem deduce că el este şi o rasă aparte. De altminteri, nici nu se poate reduce rasa la un instinct sau la un vag sentiment de unitate, ci, după cum vom arăta, rasa trebuie altfel înţeleasă.

Antropologii şi teoreticienii care s-au ocupat de diferitele aspecte ale problemei rasei au fost împărţiţi în două categorii : unii care sunt preocupaţi de caracterele somatice ale rasei, *bioantropologii*, şi alţii care se ocupă de caracterele noologice, de înfăţişarea oarecum lăuntrică a rasei, *nooantropologii*. Se poate ca o anumită rasă să aibă calităţi superioare, deosebite, pe care nu le au altele, dar aceasta îşi are explicaţia sa şi în nici un caz faptul acesta nu este ceva etern şi neschimbător. Nooantropologii vorbesc despre rasa arică, în care văd ei pe creatoarea civilizaţiei şi a culturii europene. Informaţiile însă pe care le dau antropologia şi istoria despre arieni sunt foarte reduse. Nu se ştie nimic despre această rasă, nici unde a luat ea naştere, nici ce popoare s-au despărţit din ea. Dacă pe la 1840 cercetătorii credeau în originea asiatică a arienilor, 20-30 de ani mai târziu s-a emis ipoteza că leagănul

arienilor ar fi fost regiunea cuprinsă între gurile Dunării şi Marea Caspică. Alţii i-au plasat mai la nord, în jurul Mării Baltice, iar în zilele noastre un cercetător emite ipoteza că sediul originar al arienilor ar fi fost Câmpia Ungariei şi a Transilvaniei. După cum se vede, există o divergenţă de păreri chiar asupra locului unde ar fi trăit o asemenea rasă.

Dar tot aşa, este deosebire între antropologi asupra caracterelor somatice ale arienilor, căci dacă germanii susţin că arienii au fost înalţi, blonzi, cu ochi albaştri şi dolihocefali, teutonii fiind astăzi descendenţii lor direcţi, **Tylor** a atribuit arienilor alte caractere, susţinând că ei au fost brahicefali, că au avut capul rotund. Ceea ce cunoaştem pozitiv sunt numai limbile indo-germane, comune mai multor popoare. Toate aceste discuţii au trezit neîncredere şi au determinat pe unii gânditori să afirme că arienii sunt numai „o invenţie a profesorilor” şi pe Virchow să conchidă că „arianul tipic, postulat de teorie, n-a fost descoperit niciodată” [159]. Iar v. Luschan a fost şi mai categoric, afirmând că nu are nici un sens să se invoce mereu rasa arică şi că a continua pe aceeaşi temă înseamnă a perpetua la infinit aceleaşi greşeli, căci a se vorbi despre rasa arică e totuna ca şi cum s-ar vorbi despre o limbă dolihocefală sau despre o gramatică brunetă [160]. Şi totuşi discuţia nu s-a sfârşit, întrucât „arianismul, teutonismul, celtismul, anglo-saxonismul şi nordismul nu sunt decât variaţii pe aceeaşi temă, anume : că a existat în trecut o ramură a familiei omeneşti atât de superioară tuturor celorlalte şi că numai ei îi revine onoarea de a fi creat şi menţinut diferitele civilizaţii” [161]. Megalomania popoarelor falsifică ideea de rasă şi prin mijlocirea ei vrea să se justifice noul imperialism, care-şi face drum. Chamberlain şi rasiştii actuali dau ca exemplu de distrugător de rasă a arienilor pe evrei, a căror esenţă fizică şi psihică li se pare ceva periculos pentru viitorul rasei. Unii consideră pe evrei ca un tip absolut, pur şi constant. S-a văzut însă că, din punct de vedere somatic, evreii nu mai prezintă o unitate fizică, întrucât în Occident mulţi sunt blonzi, pe când în Orient ei sunt bruni, iar în America sunt roşcovani. Ripley, pe de altă parte, a afirmat că forma craniului evreiesc în genere e cam aceeaşi ca a populaţiei în mijlocul căreia trăiesc ei. De aceea, ei sunt dolihocefali în Occident, iar în Orient brahicefali. Topinard şi Renan au văzut în neamul evreiesc un amestec de mai multe rase. Dar dacă după caracterele somatice nu putem vorbi despre o rasă specială a evreilor, nu alcătuiesc ei o rasă psihologică ? Nu există cumva anumite trăsături psihice caracteristice, care le dau o fizionomie spirituală identică, oriunde s-ar găsi ei, făcându-i să se simtă o unitate aparte, deosebită de cei în mijlocul cărora se află ? Alegem tocmai acest exemplu pentru a arăta cum trebuie să înţelegem rasa din punct de vedere sociologic.

Toată lumea ştie că evreii reprezintă tipul comerciantului prin excelenţă, cu spiritul său subtil şi raţionalist, cu calităţile şi defectele sale caracteristice. Dar sunt aceste caractere ceva specific şi înnăscut la rasa evreiască ? Nu cumva s-au format ele în decursul evoluţiei istorice, datorită unor cauze sociale ? Dacă ne gândim la trecutul istoric, constatăm că la începuturile vieţii lor istorice, evreii nu erau un popor nici pur comercial, nici pur agricol, ci aveau o economie domestică mică şi suficientă lor, o adevărată autarhie. Ei se ocupau şi cu creşterea vitelor, de aceea se mişcau pe distanţe mari, ceea ce explică înclinaţiile nomadiste din sufletul lor. Palestina era într-adevăr un mare drum comercial între Orient şi Occident, dar comerţul îl făceau alţii, în special sirienii, fenicienii şi grecii. Evreii au făcut comerţ în mod

159. Frank Hankins, *La race dans la civilisation*, p. 41.
160. F. v. Luschan, *Völker, Rassen, Sprachen*, p. 54.
161. Frank Hankins, *op. cit.*, p. 42.

constant, ca profesiune, numai de când şi-au pierdut pământul. Şi de atunci au început ei a dobândi o psihologie specială, şiretenia, trebuinţa de a înşela, abilitatea, înclinaţia de a corupe pe alţii pentru a reuşi etc., caractere care nu se pot atribui de fapt unei rase, pentru că ele sunt generice şi comune celor care fac comerţ. Comerciantul oriental nu are oare exact aceleaşi caractere? Şi doar nu toţi sunt semiţi! Pentru acest motiv, **Karl Kautsky** vorbeşte despre psihologia evreului ca o psihologie de clasă, nu de rasă, având rădăcini sociale şi nu biologice.

Desigur, fiecare popor are civilizaţia sa şi nicăieri cultura nu apare în mod întâmplător, ci ea depinde de capacitatea şi dispoziţiile popoarelor. Dar nu e mai puţin adevărat că mediul şi împrejurările sociale şi istorice pot ajuta sau împiedica anumite însuşiri sau dispoziţii. Încât configuraţia culturilor şi caracterul lor depind de toţi aceşti factori şi nu pot fi explicate printr-unul singur. Nu se poate vorbi deci despre rase cu o construcţie sufletească tipică, neschimbătoare, căci viaţa socială şi istorică îşi ia sarcina de a aduce modificări de tot felul. De aceea, rasa trebuie privită din punct de vedere sociologic şi atunci ea nu mai apare ca un factor atotputernic. Civilizaţia e produsul contactului dintre oameni, al conflictului şi armoniei dintre ei, iar migraţiunea socială e un agent de civilizare şi de schimbare a moravurilor. Unitatea sângelui nu e condiţie primordială pentru comunitatea sufletească a grupului social, ci e nevoie de o altfel de unitate, fără de care nu poate exista societatea, de o unitate care ia naştere numai prin legături spirituale între oameni, prin raporturi de interese comune, de solidaritate, de apărare comună sau de scopuri comune. Rasa este un element pur vital, care desigur nu trebuie desconsiderat, dar nici prea exagerat. Astăzi, sociologia cunoaşte popoare şi naţiuni mai mult decât rase, iar acestea sunt comunităţi spirituale de scopuri, de aspiraţii, şi nu unităţi organice, inconştiente, bazate neapărat pe sânge.

Cei ce au interese şi aspiraţii comune se unesc laolaltă, iar din unirea lor şi sub influenţa vieţii de toate zilele se creează o mentalitate comună, un caracter naţional, care se transmite prin ereditate, devenind ceva stabil şi realizând astfel o unitate şi continuitate mentală. Pe de altă parte, omul e o fiinţă plastică, în care se imprimă modificările impuse de mediul fizic, producându-se şi un tip morfologic comun, după cum am văzut. Viaţa zilnică obişnuită arată exemple caracteristice de astfel de adaptare. După o lungă convieţuire a bărbatului cu femeia se observă foarte adesea un fel de asemănare fizică între ei, precum şi a tuturor acelora care trăiesc laolaltă în aceeaşi casă. Ceea ce numim noi „aerul de familie” la părinţi, copii şi rudele apropiate este rezultatul acestui proces de adaptare la mediul comun în care trăiesc toate persoanele din familie. Acelaşi lucru se întâmplă, în mare, şi cu popoarele. Şi astfel apar rasele şi subrasele.

De fapt, unitatea fundamentală pe care se întemeiază viaţa socială nu este rasa, ci *naţiunea*, care este o unitate culturală şi a cărei esenţă este voinţa de a trăi în comun şi de a crea valori omeneşti generale. În sociologie deci poate fi vorba de unitatea psihică conştientă sau instinctivă a naţiunii, nu a rasei. Ceea ce se cunoaşte sub numele de pangermanism, panslavism etc. nu constituie afirmarea conştiinţei unei rase, ci numai exagerarea ideii naţionale şi formularea unor idei politice, care caută să se justifice prin ura de rasă sau prin tendinţa de rasă. Prin urmare, din punct de vedere sociologic, marile grupe sociale în care este împărţită astăzi omenirea nu sunt rasele, ci naţiunile.

Concluzia la care ne oprim în urma analizei problemei antroposociologice este că nu se poate face din comunitatea de sânge o condiţie de existenţă a societăţii şi că aceasta nu se poate substitui comunităţii de gândire şi de aspiraţii.

CAPITOLUL III

Geneza vieţii sociale şi formele ei

Problema pe care o tratăm în acest capitol prezintă un interes pur speculativ, întrucât ea nu mai preocupă astăzi sociologia generală, constituită ca ştiinţă independentă*. Odinioară, când cercetările sale aveau un caracter filosofic, se construiau tot felul de teorii, urmărind să se găsească diferite moduri de explicare a naşterii societăţii şi a elementelor care au adus-o la viaţă. În special se discuta cum a trecut omul de la starea presocială la viaţa în societate, căci au fost gânditori care au susţinut existenţa unei stări de izolare a omului, anterioară societăţii. N-am decât să amintesc pe filosoful englez **Thomas Hobbes**, care a vorbit despre acel *bellum omnium contra omnes*, din care s-ar naşte printr-un contract starea de societate organizată. Pentru Hobbes, egoismul omenesc a constituit un impediment puternic contra unirii spontane a oamenilor în societate.

În faţa acestei păreri se ridică însă teoria că omul din natura sa este o fiinţă socială, că în sufletul său a pus natura de la început trebuinţa de societate, care l-a împins către semenii săi, fără de care nu putea trăi. Astfel, în fiecare dintre oameni ar exista un instinct al puterii, o nevoie de afirmare a sa, care nu se poate realiza decât prin convieţuirea laolaltă cu alţii, prin societate. Alături de aceasta şi de iubirea de sine se găseşte sentimentul de atracţie şi de simpatie faţă de alţii, care fireşte este o forţă de socializare a individului. De aici s-a tras în mod normal concluzia că omul izolat este o ficţiune. Există într-adevăr un om natural sau primitiv, care însă nu trebuie confundat cu cel izolat, căci primitivul se prezintă cu o anumită structură sufletească, cu anumite însuşiri, care fac din el un factor care începe o anumită serie evolutivă, pe când omul civilizat e rezultatul unui proces evolutiv. Dar acest primitiv sau om natural nu este totuna cu omul izolat. De aceea, starea normală este cea socială. Se pune însă acum problema dacă viaţa socială este ceva specific numai oamenilor sau dacă nu există şi la alte fiinţe, la animale.

Espinas, **Doflein**, **Ziegler** au făcut, în urma observărilor lor şi a studiului vieţii animalelor, o adevărată sociologie animală. Espinas a formulat principiul că „nici o fiinţă vie nu este singură”, susţinând că cea mai normală stare este cea socială, care îi apare ca „un fapt normal, constant, universal”. Dar o dată cu aceasta s-a ridicat o altă chestiune, anume dacă animalele au însuşirile psihice necesare pentru formarea societăţii şi pentru viaţa în comunitatea conştientă. Nu trebuie să mai insistăm deloc asupra fineţii simţurilor animalelor, căci s-a dovedit că ele sunt superioare oamenilor din acest punct de vedere. De asemenea, ele sunt capabile de emoţii şi afecţiuni puternice. Maimuţele şi pelicanii au simţul matern foarte dezvoltat, au curiozitate şi spirit de imitaţie adeseori foarte perfecţionate. Dacă asupra tuturor funcţiunilor psihice poate fi discuţie, întrucât la om sunt mai mult sau mai puţin dezvoltate faţă

---

* A se vedea şi G. Gurvitch, care dezbate deosebirea dintre formele de sociabilitate şi tipurile de structuri.

de animale, într-un singur punct nu mai încape nici o discuţie, anume că omul are o netăgăduită superioritate asupra lor prin puterea sa de ideaţie.

John Locke, de altminteri, spunea că omul se deosebeşte perfect de animal mai ales prin faptul că el are idei generale. În timp ce animalul este mai mult supus instinctelor, omul este călăuzit de inteligenţă, ceea ce face ca el să se poată orienta mai uşor în lumea exterioară şi să progreseze. Animalul are conştiinţă de existenţa altora, dar nu are conştiinţă de sine. Cuvier a arătat că animalele au şi inteligenţă şi instinct, bineînţeles însă că acolo unde inteligenţa nu mai este suficient dezvoltată pentru a ajuta animalului în lupta pentru viaţă, lipsurile ei sunt suplinite de instinct. Animalul, zice **E. Perrier**, „lucrând sub impulsiunea instinctului, nu prevede ceea ce are aerul că prevede, nu ştie ceea ce pare a şti, ignoră ceea ce face, n-are nici o idee de scopul acţiunilor sale, le execută totuşi… şi acţiunile acestea, de o complicaţie extraordinară câteodată, sunt minunat adaptate unui scop ultim, care de obicei este conservarea speţei” [1]. Toate acestea tind să arate că şi la animale sunt condiţii care fac posibilă convieţuirea indivizilor laolaltă.

Espinas, vorbind despre societăţile animale, a făcut deosebire între *societate propriu-zisă* şi *societăţi accidentale*, susţinând că societăţile accidentale sunt un fel de asociaţii între fiinţe deosebite. Aşa este *parazitismul* şi *comensalismul*. În parazitism unul trăieşte pe socoteala altuia, deoarece nu există acolo reciprocitate. Dacă privim parazitismul din punct de vedere sociologic, el apare ca un fel de prelungire a luptei pentru existenţă, după concepţia lui Espinas. În comensalism, de asemenea, nu se poate spune că există o formă de societate cu elementele ei esenţiale. Pluvianul vânează paraziţi în gura crocodilului, se hrăneşte cu resturile dintre dinţii lui. Tot aşa, *Buphago africa* ia paraziţii de pe spinarea elefantului, făcându-i astfel un real serviciu. Asemenea întovărăşiri, pe care Espinas le numeşte societăţi accidentale, nu sunt ceva obişnuit. În genere, normale sunt întovărăşirile de animale de aceeaşi speţă. **Fr. Alverdes** face deosebire între *asociaţii* şi *societăţi animale*, primele fiind nişte adunări provocate de factori exteriori, de mediul fizic, pe când societăţile propriu-zise ar fi bazate pe instinct social. „Fără instinct nu există societate” [2], zice dânsul. Într-o asociaţie indivizii se orientează, în toate acţiunile lor, după interesul particular al lor sau după mediu, pe când în societate orientarea fiecăruia se face după semenii săi.

Societăţile animale pot fi : 1) *native* sau *primitive*, în care funcţiunea care leagă fiinţele în societate este nutriţia, şi 2) *adventive* sau *consecutive*, acelea în care indivizii se găsesc asociaţi prin funcţiunea de reproducere. Dacă societăţile de primul tip sunt necesare şi fatal impuse de împrejurări, cele de al doilea sunt bazate pe elecţiune, căci ele se nasc dintr-o alegere reciprocă a celor care se împerechează.

Unii au vorbit chiar despre *state animale*. K. Vogt, de pildă, a studiat organizarea grupurilor sau societăţilor de furnici şi a scris despre organizarea albinelor, care ar avea o adevărată constituţie ierarhică, culminând cu o regină conducătoare. Realitatea însă este alta, căci la albine regina nu are vreo putere în roi, ea fiind numai mamă şi nu regină propriu-zisă.

Furnicile, termitele şi albinele au într-adevăr societăţi organizate, bazate pe diviziunea muncii, manifestă solidaritate şi alte sentimente superioare de natură socială, ba chiar s-ar putea spune, cu multă bunăvoinţă, că la ele există şi un fel de clase sociale. Desigur că formele de organizare sunt asemănate de cercetători *grosso modo* cu cele omeneşti, fără ca prin aceasta ele să fie absolut asemenea, căci iată,

---

1. Edmond Perrier, Préface, in *L'intelligence des animaux* de G.J. Romanes, Paris, 1887, p. XI.
2. Fr. Alverdes, *Tiersoziologie*, Leipzig, 1925, p. 3.

de pildă, aşa-numitele stări sau clase sociale se reduc la ele numai la deosebirea dintre bărbaţi, femele şi lucrătoare – prin urmare nu este altceva nimic mai mult, nu este ceea ce se găseşte la clasele sociale omeneşti. În schimb, în aceste societăţi animale constatăm o coordonare a activităţilor diferiţilor indivizi şi aceasta este foarte importantă, întrucât nu există societate fără interdependenţa membrilor care o compun. Alverdes explică această armonie şi coordonare a diferitelor activităţi în mod psihologic, fără a afirma existenţa unei conştiinţe colective, pe care dânsul nu o găseşte în societatea animalelor. După Alverdes, toţi indivizii dintr-un aşa-numit stat de insecte, deşi între ei prezintă unele deosebiri de conformaţie organică, de temperament chiar etc., totuşi în genere ei au aceleaşi dispoziţii psihice. De aceea, este de ajuns ca într-un moment unul din ei să dea un anumit semnal, pentru ca foarte repede toţi tovarăşii săi să facă aceeaşi activitate ; unitatea acţiunii nu apare ca un produs conştient, voit, ci ca o reacţiune identică, datorată unităţii constituţionale a psihicului animalelor.

Între societăţile animale şi cele omeneşti susţin unii că nu există comun decât numele de societate, deoarece în grupele de animale nu se găseşte nici unul dintre elementele societăţii propriu-zise. Convieţuirea animalelor se poate explica în mai multe moduri, şi anume : 1) prin comunitatea de loc – dorm laolaltă sau se adapă la acelaşi râu, 2) prin comunitatea hranei. Sunt animale sălbatice fioroase, care totuşi uneori se grupează pentru căutarea hranei împreună. Iarna, când hrana se găseşte mai greu, lupii merg în haite şi atacă pe oameni. 3) Trebuinţa sexuală, care şi ea creează grupe sociale. Este interesant să observăm că la animale se găseşte, fără a fi reglementată de cineva, toată gama ordinii sexuale, începând cu promiscuitatea absolută şi sfârşind cu monogamia asemănătoare familiei conjugale a oamenilor. Sunt grupe de animale unde există adevărate haremuri cu un paşă mascul, păzitor al fidelităţii femelelor sale. La cai şi la găini chiar, viaţa în cârduri este foarte frecventă, iar în ele de obicei conducerea o are un mascul.

Tot aşa de interesant este faptul că şi la animale s-a observat existenţa unor *societăţi închise*, unde nu pot pătrunde decât membrii lor, precum şi a unor *societăţi libere* sau deschise, în care pot intra şi alţi indivizi. La păsări şi la mamifere sunt foarte multe societăţi închise, tot aşa ca şi la insecte. **Brehm** dă ca exemplu pe câinii paria din Orient, care sunt semisălbatici şi trăiesc în cete, grupaţi pe străzi sau pe mahalale. Dacă unul dintr-o ceată străină şi de pe altă stradă îndrăzneşte să se aventureze pe alte meleaguri, este sfâşiat de câinii băştinaşi. Nu putem neglija nici faptul foarte însemnat că în grupele de maimuţe, de elefanţi există şi altfel de raporturi, de natură superioară, cum ar fi ajutorarea reciprocă.

În ciuda tuturor acestor fapte, sunt însă unii sociologi care nu admit în nici un chip existenţa societăţii la animale. Astfel, R. Stammler nu vrea să recunoască grupările de animale drept societăţi, pentru că ele nu sunt conduse de norme exterioare şi, după concepţia sa, nu există societate decât unde avem de-a face cu o convieţuire exterior reglată. Pentru acest motiv, grupările de animale le consideră dânsul numai ca nişte fapte naturale, care pot constitui obiectul de cercetare al ştiinţelor naturii şi nu al ştiinţelor sociale. Dar oricât de mare parte ar avea instinctul în formarea acestor agregări animalice, nu se poate tăgădui totuşi că societăţile animalelor sunt forme de asociere inferioare celor umane, dar totuşi forme de societate, bazate pe nevoia de satisfacere comună a unor trebuinţe, pe un fel de cooperaţie biosocială, pe când în grupele de oameni elementul biologic este întunecat. De aceea, Ellwood şi Giddings susţin că societatea umană este numai continuarea, dezvoltarea şi perfecţionarea asociaţiilor şi grupărilor de animale. La animalele superioare este, fără îndoială, o nevoie de a fi împreună, determinată de lupta vieţii sau de anumite însuşiri psihice.

Şi dacă la oameni avem de-a face cu grupări conştiente, care sunt şi scop şi mijloc pentru individ, la animale societatea apare numai ca un mijloc pentru conservarea vieţii.

În explicarea naşterii societăţii omeneşti s-a insistat foarte mult asupra rolului pe care l-ar avea instinctul, şi anume *instinctul gregar* sau *social*, pe de o parte, şi *instinctul familial* şi *de reproducere*, pe de alta. W. Trotter, de pildă, vede în înclinaţia omului către societate o continuare a unor dispoziţii biologice, pe care le găsim şi la organismele superioare pluricelulare. Instinctul gregar la om este întovărăşit de o diminuare a forţei fizice, pentru că nemaifiind lăsat în voia liberă a forţelor sale şi fiind apărat de comunitate, forţele sale scad prin neexercitare, în schimb însă acţiunea în grup, întovărăşită de emulaţie, de diviziunea muncii, aduce după sine o creştere evidentă a capacităţii sale psihice şi a puterii de acţiune a lui. Individul nu se simte bine singur, de aceea, chiar fără a reflecta, el se adună cu alţii laolaltă [3]. Mentalitatea gregară a omului este ceva natural şi se poate constata în toate împrejurările vieţii, nu numai atunci când se află în mulţime, ci şi în acţiunile sale individuale. Dar acest instinct gregar are o natură proteică, deoarece poate apărea în fenomene foarte variate şi uneori chiar opuse între ele. Astfel, el poate fi defensiv, ofensiv sau chiar amândouă deodată, precum poate îmbrăca şi haina egoismului sau a altruismului. Îl observăm la copil într-o formă neclară, nelămurită, manifestându-se prin plânsul şi neliniştea lui când rămâne singur.

Instinctul social al omului se poate manifesta sub două forme deosebite, dar la prima vedere aproape identice, şi anume : mai întâi, o formă nediferenţiată şi cantitativă, *instinctul de turmă*, nevoia de a fi mai mulţi laolaltă, pentru că fiecare individ se simte mai în siguranţă şi mai curajos în această situaţie. De ce fuge omul de singurătate ? Şi de ce noaptea se simte mai bine dacă pe drumul pe care merge sunt mai mulţi trecători sau dacă se întâlneşte cu mai mulţi inşi ? Tocmai pentru că instinctul acesta îl face să fie mai sigur când este în compania altora, chiar dacă nu are nici o legătură cu ei şi nici nu-i cunoaşte măcar. Dar acest instinct se poate prezenta şi sub un aspect diferenţiat, în care caz omul *alege* persoanele cu care se asociază, simţindu-se legat prin anumite înclinaţii personale şi prin simpatie faţă de ele. Instinctul social, sub ambele sale forme, este considerat, în special de reprezentanţii psihologiei sociale, ca impulsul originar, prin care se poate explica geneza societăţii.

Nu au lipsit însă nici gânditori care au încercat o explicare mai adâncă a instinctului social chiar, căutând temeiuri reale care pot da impresia că sunt mai sensibile şi mai fundamentale pentru societatea omenească. Unii, de pildă, au susţinut că instinctul social s-a născut din cel familial, care la rândul său a provenit din înclinaţia sexuală, încât, în cele din urmă, geneza şi originea societăţii sunt puse în dependenţă de sexualitate. Aşa se explică faptul că mulţi consideră drept cea mai primitivă formă de societate împerecherile trecătoare dintre sexe.

La mincopii din Andamana, bărbatul formează un grup, o unitate cu femeia sa, până ce aceasta naşte un copil ; aceasta ar fi cea mai simplă şi mai primitivă grupare de oameni. Mitul lui Theseus spune că tatăl său a trăit cu Aithra până în momentul când a băgat de seamă că ea era gata să nască. Cultele şi religiile cu caracter orgiastic sunt socotite uneori ca probe că societatea este rezultatul instinctului sexual. Dar nu se poate susţine şi dovedi că instinctul familial este de origine sexuală, precum nu se poate arăta că societatea se naşte din familie, că e rezultat al creşterii familiei sau al procesului de integrare a mai multor familii. Din instinctul sexual nu derivă simpatia psihică constantă necesară unei comunităţi familiale, deoarece scopul lui o dată

3. W. Trotter, *Instincts of the Herd in Peace and War*, London.

realizat, el nu mai urmăreşte nimic. Ba chiar la unele insecte, după acuplare, femela omoară pe bărbat. *Hetairismul*, care este invocat ca argument în sprijinul originii sexuale a societăţii, e bazat pe o idee şi o concepţie religioasă şi nu exprimă deloc o formă de manifestare a instinctului sexual, având cu totul altă semnificaţie, asupra căreia nu putem stărui aici.

Se ştie ce rol important joacă în viaţa primitivului *magia*. Prin ajutorul ei crede dânsul că poate influenţa asupra forţelor suprafireşti, determinându-le să acţioneze aşa cum vrea el. Prostituţia sfântă, cum i s-a spus, pe ogor, afară în câmp sau chiar în templu, are menirea să ajute la fecundarea plantelor, a câmpiei, la conservarea vieţii. În toate actele de acest fel nu este nici o intenţie şi nici un caracter sexual, ci o jertfă şi o formă de rit. Vechile serbări dionisiace, cu unele ceremonii groteşti, urme ale cultului falic, nu au în ele nimic din sentimentul ruşinii şi al decenţei, pentru că altul este sensul care li s-a dat în vremea lor. În epoca preistorică şi chiar la societăţile din antichitate, în ceremoniile religioase ale diferitelor popoare, foarte adesea apăreau elemente obscene. Astfel, în cultul zeiţei Cibele era o ceremonie specială, care consta în sacrificarea organelor genitale ale preoţilor ei, iar în cultul lui Dionysos şi în serbările Saturnale se săvârşeau o mulţime de rituri libidinoase. La egipteni, *Phallus*-ul era onorat ca un fel de divinitate. Legenda ne spune că atunci când Isis – sora şi în acelaşi timp soţia lui Osiris – a adunat bucăţile corpului mutilat al zeului ucis, *Phallus*-ul, organul viril, lipsea. De ce ? Pentru că se credea că fecunditatea solului poate fi produsă prin magie, cu ajutorul acestui organ. La greci, cea mai caracteristică parte din serbarea lui Dionysos o constituiau aşa-numitele *phallophorii*, adică nişte procesiuni în care se purta imaginea *phallus*-ului ca simbol al forţei de producţie a vieţii şi a naturii.

Toate acestea nu dovedesc deci hetairismul şi nici afirmarea instinctului sexual, ci numai puterea credinţei în valoarea magiei şi sensul religios care se atribuia unor astfel de acte şi de practici. Instinctul sexual nu trebuie considerat ca elementul prin care se poate explica geneza şi originea societăţii, deşi el are un rol important în determinarea agregărilor zoogenice. Familia, pe care foarte mulţi o consideră ca produsul acestui instinct, în realitate nu se întemeiază pe dânsul. Oricâte argumente raţionale ar aduce Sumner-Maine pentru a dovedi natura monogamă a bărbatului, care datorită acestui fapt ar fi trăit de la început în familie, şi oricâte analogii ar căuta Westermark în lumea păsărilor pentru a dovedi acelaşi lucru, nu vor putea prezenta realitatea altfel decât cum este ea. Mai întâi, instinctul sexual dă naştere numai uniunilor sexuale care nu sunt durabile şi apoi astfel de uniuni există la toate fiinţele şi nimeni nu a susţinut că ele formează familii în sensul social al cuvântului. Dar ceea ce înlătură complet această ipoteză este faptul că cea mai primitivă formă de societate pe care o cunoaştem nu este familia, ci *clanul nediferenţiat*, din care s-a născut mai în urmă familia. Prin urmare, în contra concepţiei lui Sumner-Maine, Grote, Momsen, care cred că clanul, tribul, statul s-au născut din familie, realitatea ne arată că familia s-a produs prin restrângerea grupului social iniţial, a clanului.

Indiferent de modul cum este definit clanul, ceea ce-l caracterizează şi îi arată esenţa este *totemismul* şi *exogamia*. Elementul organizator al clanului, în toate amănuntele vieţii sale, este deci religia. Evident că ceea ce împinge pe oameni la agregare sunt anumite trebuinţe, cum ar fi : impulsiunea sexuală, nevoia de hrană şi de apărare, dar prin această agregare nu s-a format o societate propriu-zisă, căci pentru producerea ei se cere nu numai o coexistenţă de indivizi, după cum am arătat, ci şi o organizare şi o conştiinţă comună, iar acestea nu rezultă din instinctul sexual, ci sunt cu totul de altă natură.

În deosebire de această concepţie, care vrea să facă din instincte factorul explicativ al societăţii, istoria gândirii sociale constată şi existenţa altei concepţii, care susţine că societatea, cu toate îngrădirile pe care le impune vieţii individuale, nu este ceva înnăscut în sufletul omenesc şi nu poate fi derivată din instincte, ci este rezultatul raţiunii, încât geneza ei ar fi de natură raţională. Indivizii îşi dau seama de avantajele pe care le au din convieţuirea cu alţii şi sub influenţa unor legi care se impun tuturor şi, în consecinţă, consimt să stea grupaţi cu aceştia împreună. De aceea, Spencer îi atribuie raţiunii un rol sociogen. Încă din antichitate, epicureii au explicat viaţa societăţii prin înţelegerea raţională a indivizilor şi prin unirea lor contractuală, garantându-şi unul altuia libertatea şi bunurile sale. **H. Grotius** mai târziu, apoi Thomas Hobbes, John Locke, Puffendorf şi Rousseau au amplificat această concepţie raţionalistă. Oricât de mult ne-ar surâde o astfel de explicare logică, totuşi nu putem rămâne la ea, deoarece ideea de contract raţional presupune indivizi conştienţi de ei înşişi, responsabili, precum şi scopuri bine definite. Dacă observăm societatea primitivă, ne dăm uşor seama că ipoteza aceasta raţionalistă e o construcţie logică făurită în cabinet, fără nici un temei real, căci societatea îşi are existenţa sa anterioară individului, îi apare lui chiar ca o divinitate, căreia i se supune, pentru că nu i se poate sustrage şi nici nu o poate pricepe. Sub ochii noştri, indivizii care formează o societate mor şi se nasc la infinit, societatea continuând a exista mereu, fiindcă ea, deşi îşi realizează funcţiunile prin indivizi, nu se poate totuşi reduce la ei. Încât nicăieri nu a apărut societatea ca un produs al înţelegerii raţionale dintre oameni, al unui contract, ci îi constatăm existenţa ca un fapt complex, real şi mai presus de oameni. Problema genezei societăţii este insolubilă în sine şi prezintă pentru sociologie numai un interes istoric şi speculativ, căci recunoscând drept valabil tot ceea ce arată psihologia socială ca sursă de socialitate existentă în sufletul individului, nu putem totuşi reconstrui o societate după gândirea noastră, iar istoria şi etnografia nu ne arată nicăieri existenţa omului izolat. Aşa că sociologul trebuie să se mulţumească a studia societatea ca fapt real, existent, fără a mai cerceta originea ei.

Formele societăţii umane sunt foarte variate, pentru că ele depind de aspectul relaţiilor omeneşti şi de natura lor. Astfel, se poate vorbi de forme economice, de societăţi cu economie autarhică, politarhică, pantarhică etc. sau de societăţi sălbatice, barbare şi civilizate etc. Dar nu e mai puţin adevărat că aceste relaţii variază, se modifică şi se multiplică, în acelaşi timp şi după numărul indivizilor care fac parte dintr-o societate.

Societăţile mici, cu membri puţini, n-au nevoie nici de prea multe reguli de conduită, nici de organe numeroase de supraveghere şi executare, căci în genere viaţa lor e simplă. De aceea, în astfel de societăţi instituţiile sunt mai reduse, mai puţine. Cu cât o societate e mai numeroasă, cu atât şi organizarea sa e mai complicată, precum şi voinţa de putere mai accentuată şi pretenţiile mai mari. Mai ales în organizarea diferitelor state şi în felul lor de viaţă se vede clar dependenţa de elementul cantitativ, de număr. Aşa se explică grija tuturor popoarelor de natalitatea şi mortalitatea populaţiei. De ce se dă atâta importanţă demopoliticii, dacă nu tocmai pentru că numărul reprezintă un element însemnat în viaţa popoarelor? O naţiune de 30-40 milioane de membri contează desigur mai mult şi impune mai mare respect decât alta numai de 10-15 milioane. Iar formele de organizare şi mecanismul ei funcţional sunt mult mai complicate. De altminteri, întotdeauna numărul nu a fost neglijat nici de reformatorii sociali, nici de cercetători. Multă vreme, în antichitate,

numărul a servit ca principiu de grupare a oamenilor. În Grecia veche, Kleisthenes alcătuieşte Senatul din 500 de membri, repartizând câte 50 de fiecare Phyle; la romani se organizează centuriile şi chiar astăzi parlamentele sunt bazate pe reprezentarea numerică a populaţiei, alegătorii fiind grupaţi în circumscripţii electorale, cuprinzând fiecare un număr maximal de alegători. Senatul din Barcelona a fost cunoscut sub numele de cei 100, chiar când avea 200 de senatori. Numărul poate modifica situaţia socială şi judecata de valoare a cuiva sau norma lui de conduită. Într-un oraş cu zece mii de locuitori, de pildă, importanţa unui milionar, rolul lui, este mult mai mare decât aceea a 50 milionari într-un oraş de 500 mii de locuitori [4]. Într-un grup mai mare, puterea obiceiului este mult mai mică, precum tradiţia e mai slabă şi forţa de inovaţie mai mare. Din adunarea mai multora laolaltă se nasc raporturi noi şi forme deosebite de conduită, pe care poate nu le are fiece individ luat în parte. De exemplu, când se adună mai mulţi invitaţi la cineva acasă, se nasc anumite relaţii între dânşii şi gazdă, pe de o parte, iar pe de alta între oaspeţi între ei. Apar chiar pretenţii noi referitoare la modul cum mănâncă, cum bea cineva, la felul cum vorbeşte, la ţinuta şi la îmbrăcămintea sa (haina de seară, de pildă, este alta decât cea de zi). Şi cu cât sunt mai mulţi oameni adunaţi, cu atât intimitatea este mai mică, de aceea în astfel de ocazii se discută banalităţi, fiecare lăsând la o parte tot ceea ce este personal, pentru ca să existe un subiect comun de discuţie al tuturor. Dacă ne oprim puţin, urmărind pe Simmel, asupra câtorva numere pentru a vedea expresia lor socială şi variaţia raporturilor pe care le determină ele, ajungem la formularea câtorva consecinţe importante, pe care sociologul nu le poate neglija.

Astfel, numărul *unu* reprezintă unitatea izolată, încât s-ar părea că nu are nici o importanţă din punct de vedere sociologic. Dar izolarea este ea însăşi o reacţiune faţă de societate şi poate fi considerată ca o negare a legăturilor sociale. O. Spann vorbeşte despre izolarea *romantică*, despre cea *filosofică* şi izolarea *mistică*, toate fiind în fond nişte forme de refugiu dintr-o stare socială nesatisfăcătoare, dar în acelaşi timp urmărind căutarea unei comunităţi mulţumitoare ca un ideal dorit sau unirea spirituală cu divinitatea.

Cea mai simplă şi mai elementară formă socială presupune măcar două elemente, care pot avea între ele raporturi diferite. Numărul *doi* este deci un minimum pentru viaţa în comun, pentru o întreprindere oarecare, pentru înţelegerea între oameni. Uneori însă el poate fi şi un maximum, de pildă pentru un *secret*. Deşi relaţiile sociale se bazează pe comunitatea omenească, totuşi, pentru că nimeni nu poate cunoaşte bine pe semenii săi, se formează grupuri mai restrânse între cei care se cunosc bine şi-şi încredinţează unul altuia secrete. Secretul pune graniţe între oameni, izolându-i doi câte doi, care au încredere unul în altul [5]. Numărul doi condiţionează raporturile de iubire şi de prietenie, el e baza intimităţii şi a căsătoriei. Când intervine un al treilea, raporturile iau cu totul alt aspect, căci acest terţ poate avea faţă de ceilalţi doi roluri diferite. Astfel, el poate fi părtinitor şi conciliant în caz de neînţelegere a celorlalţi, având sarcina de *arbitru*. De exemplu, arbitrajul între muncitori şi capitalişti. Arbitrul caută să suprime asperităţile, să slăbească pasiunile şi formele de luptă dintre beligeranţi, punând motivul disputei pe teren intelectual. Pentru a îndeplini acest rol, i se cere arbitrului să fie în afară de interesele vreunuia dintre cei care se luptă între dânşii.

Terţul mai poate apărea însă şi în altă ipostază faţă de cei doi. În cazul de mai sus el făcea unitatea, cerceta mijloacele de a înlătura discordia, ţintind către

4. G. Simmel, *Soziologie*.
5. *Idem*, p. 361.

împăcare – dar într-o a doua formă, terţul poate urmări tocmai discordia dintre doi inşi sau dintre două grupe, pentru că aceasta serveşte propriilor sale scopuri. El devine astfel *tertius gaudens*. Pentru a ajunge la rezultatul dorit, el poate fi pasiv, avantajul lui rezultând numai din faptul că cei doi combatanţi se ţin în şah şi astfel nu-l poate ataca nici unul pe el. Acesta este cazul Turciei dinainte de război, când marile puteri se luptau între ele pentru posesiunea Constantinopolului, iar din cauza aceasta Turcia îşi continua existenţa, rămânând mai departe stat independent. Dar terţul poate deveni şi activ, provocând prin acţiunea lui întărirea unei partide, pentru a trage foloase în scopurile sale personale, căci prin întărirea unuia el slăbeşte pe altul. Avantajele acestui terţ dispar dacă se restabileşte unitatea adversarilor, de aceea el are interes să provoace neînţelegeri, devenind astfel *intrigant*.

Intrigantul social trăieşte prin puterea sa de a dizolva, de a despărţi pe oameni, rezervându-şi astfel dreptul de a servi tuturor. O aplicare plastică a acestei idei o găsim în vechea deviză romană *divide et impera*, care, deşi veche, e mereu nouă şi de actualitate, atât în viaţa publică, dar şi în cea socială mai restrânsă.

Nu mai stăruim asupra numerelor *zece* şi *o sută*, care au servit pentru împărţirea diferitelor unităţi sociale în decade, centurii etc. Numărul, după cum am văzut mai înainte, modifică însăşi mentalitatea şi starea sufletească a oamenilor. Din această cauză în starea de asediu nu se admit adunări mai mari de 3 sau 5 persoane pe străzi şi nici staţionarea lor. La începutul secolului al XIV-lea, în Franţa, Filip cel Frumos a oprit orice adunare, de orice fel, a mai mult de 5 persoane. Sub vechiul regim, de dinaintea Revoluţiei franceze, nu se puteau aduna mai mult de 20 de nobili fără învoirea regelui.

Pe baza ideii de număr se întemeiază şi noţiunile de *unanimitate*, *majoritate* şi *minoritate*. Au fost instituţii şi evenimente care, având în vedere interesele generale, cereau pentru anumite hotărâri unanimitatea părerilor celor chemaţi să decidă. În vechiul parlament polonez, de dinainte de împărţirea Poloniei, se cerea o astfel de unanimitate, întrucât dacă unul singur se opunea, parlamentul nu putea lua o hotărâre valabilă. Era dreptul de veto. Tot aşa juriul englez. La curţile cu juri trebuia să se dea verdictul cu unanimitatea părerilor juraţilor. Astăzi, în locul acestei unanimităţi, se admite în genere, în toate părţile, principiul majorităţii, care este mult mai normal, pentru că unanimitatea este foarte greu de realizat. Principiul majorităţii se bazează pe considerentul că cei mai mulţi la număr sunt mai puternici decât minoritatea şi o pot constrânge la supunere. Raporturile de forţă fiind neegale, majoritatea îşi poate impune voinţa ei. Temeiul unei majorităţi nu este însă forţa, ci altceva, anume faptul că ea apare ca reprezentanta naturală a totalităţii, exprimând voinţa generală a grupului întreg, căci se presupune că ea cunoaşte şi poate reprezenta mai bine această voinţă. Prin urmare, niciodată majoritatea nu trebuie să lucreze în numele puterii ei, ci în acela al unităţii şi totalităţii ideale. Iată deci câteva exemple care dovedesc modul cum influenţează numărul şi cantitatea asupra relaţiilor dintre indivizi şi cum acestea pot varia în diferite împrejurări, determinând şi forme diferite de societate (a se vedea **Simmel**).

Care sunt formele cele mai elementare şi mai originare ? **Cicero** credea că familia este cea mai simplă şi mai originară formă de societate, căci *„prima societas in ipso conjugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia"* [6]. Foarte mulţi sunt de aceeaşi părere, mergând mult mai departe chiar. Aceştia neglijează faptul că familia şi societatea propriu-zisă coexistă, fără ca de aici să poată fi îndreptăţiţi cu

6. Cicero, *De officiis*, I, 17.

nimic de a deriva societatea din familie. Desigur, în societatea civilizată, familia apare ca un element constitutiv al său sau, cum spune Giddings, ca „o societate componentă”. Nu este însă tot aşa şi în societatea primitivă, în care familia se diferenţiază pe încetul din marea masă nediferenţiată a clanului. Nu e locul să insistăm mai mult asupra acestei chestiuni, care constituie o importantă problemă din sociologia specială, trebuie însă neapărat să menţionăm că din cercetările celor mai primitive societăţi existente s-a constatat că familia începe a-şi dobândi o existenţă aparte înlăuntrul clanului o dată cu diferenţierea lui în clase matrimoniale. Prin urmare, ea apare mai târziu şi se naşte prin restrângerea altei forme de societate. Întreaga evoluţie a familiei – care urmează unei legi de contracţie, întrucât până ce ajunge la forma monogamă şi conjugală din zilele noastre, ea trece printr-o serie de înfăţişări mult deosebite, toate constituind forme succesive de familie din ce în ce mai restrânsă – dovedeşte existenţa unui grup social mare, din care se naşte familia.

Alţi sociologi văd în *hoardă* cea dintâi şi cea mai simplă formă de societate. Hoarda este considerată uneori ca o grupare de oameni bazată pe coabitarea în acelaşi loc şi pe vecinătate. Chiar cuvântul hoardă indică acest lucru, zice **Mucke**, întrucât în turceşte *ordu* înseamnă aşezare regulată, ordine, având ca echivalent pe sârbescul *krd* (când) [7]. În realitate, hoarda este mai mult o grupare zoogenică, în care coabitarea şi ajutorul reciproc sunt numai un fel de continuare a agregărilor de animale. Avem de-a face, în hoardă, cu o cooperare inconştientă şi temporară, care mult mai târziu, în alte forme de societate, devine ceva voit şi gândit. Astăzi există hoarde în sudul Africii, la fuegienii din Ţara de Foc, la mincopii din Golful Bengal, cuprinzând de la 3-4 până la 100 de persoane. Hoarda apare ca o formă de societate care se poate rezolva foarte uşor în indivizi, deoarece, în esenţa ei, ea este mai mult o juxtapunere de oameni, un fel de protoplasmă socială, o adunare fără organizare permanentă, viaţa în comun fiind supusă diferitelor întâmplări şi împrejurări externe. De aceea, hoarda este definită în genere prin caractere negative, şi anume: nu are ordine şi ierarhie, precum nu are nici o conducere durabilă. Există şi acolo un conducător, dar numai în timp de război şi care poate fi schimbat în orice moment. Hoardei îi lipseşte deci organizarea şi, ca atare, ea este numai mediul care oferă posibilitatea de naştere a unei organizări [8].

Societatea elementară şi originară realmente existentă este *clanul nediferenţiat*, pe care însă unii îl confundă cu hoarda, susţinând că între ele există numai o deosebire cantitativă, căci clanul nu ar fi altceva decât hoarda „care a încetat de a fi independentă, pentru a deveni elementul unui grup mai întins” [9]. Am văzut însă că hoarda este un tip proteic, care se poate schimba oricând, după împrejurări, ceea ce nu se întâmplă cu nici un clan, căci această formă primitivă de grupare omenească este o societate permanentă şi organizată. **Thurnwald** consideră clanul ca o formă de asociaţie politică în care bărbaţii se adună laolaltă în vederea apărării şi a luptei [10]. Cu toate acestea, nu se poate reduce clanul la o astfel de asociaţie simplă, căci atunci el s-ar putea confunda uşor cu hoarda. Funcţiunile lui sunt mult mai numeroase şi mai complicate. Clanul este alcătuit din oameni care se consideră rude între ei, legaţi prin sânge, descinzând dintr-o speţă de animale sau de plante numită *totem* şi a cărui emblemă constituie marca clanului, semnul lui distinctiv, purtându-i şi numele în

7. F. Mucke, *Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwicklung*, 1895.
8. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Bd. VII, p. 229.
9. E. Durkheim, *De la division du travail social*, p. 150.
10. Richard Thurnwald, *Werden, Wandel und Gestaltung von Familie. Verwandtschaft und Bünden*, Berlin und Leipzig, 1932, p. 22.

acelaşi timp. Clanul este caracterizat însă nu numai prin totemism, ci şi prin exogamie, adică interdicţia impusă bărbaţilor de a avea raport cu femeile din acelaşi clan. E drept că în această formă de societate funcţiunile sociale nu sunt încă bine deosebite şi n-au nici un fel de independenţă faţă de credinţa religioasă, care domină şi absoarbe viaţa colectivă. Acestea toate sunt valabile pentru societatea primitivă, care apare ici şi colo, în mod răzleţ, în formă de hoarde, de regulă însă în formă de clan nediferenţiat sau diferenţiat. Dar în societatea organizată şi civilizată, care sunt formele componente cele mai simple?

În sociologia contemporană îşi face drum o noţiune foarte interesantă, care găseşte din ce în ce mai mulţi aderenţi şi care poate explica modul de funcţionare divizat, dar totuşi unitar al societăţii civilizate, anume *ideea de grup*. Într-adevăr, viaţa socială apare în mod concret în grupe economice, a căror menire şi specialitate o constituie activitatea economică, în grupe religioase, întemeiate pe comunitatea de credinţă şi pe cult, în grupe politice, bazate pe unitatea de conducere şi pe suveranitate, în grupe ştiinţifice etc., încât s-ar putea spune că fiecare individ considerat aparte este numai o formă concretizată a tendinţelor grupei principale căreia îi aparţine. Grupul poate suferi diferite schimbări interioare în compoziţia lui, dar forma şi esenţa lui rămân aceleaşi. Un individ poate aparţine mai multor grupe şi cu cât e mai superior, cu atât face parte într-adevăr din mai multe unităţi sociale. Şi e firesc să fie aşa, pentru că orice om tinde să se conserve, dar a se conserva înseamnă nu numai a-şi păstra fiinţa biologică, ci a-şi afirma personalitatea, or câmpul de activitate pentru aceasta i-l oferă diversele grupe sociale de activitate. Grupa socială are o ordine de viaţă a ei, anumite norme speciale de conduită şi un etalon propriu de valori morale, deosebit după fiecare grupă. Oppenheimer deosebeşte două feluri de astfel de grupe, şi anume: 1) *grupe de cadru*, acelea în care se nasc şi se dezvoltă diferitele feluri de societăţi şi asociaţii dintre oameni, cum ar fi societăţile economice, comerciale, juridice, religioase etc. Aceste grupe de cadru, după Oppenheimer, sunt: hoarda, clanul, tribul, statul, în ordine ascendentă, toate alcătuind trepte ale procesului de evoluţie istorică. 2) *Grupe ierarhice*, cum ar fi clasele sociale, societăţile profesionale etc.[11].

Această deosebire a grupelor sociale pe care o face Oppenheimer cuprinde în sine, pe lângă idei juste, şi unele elemente arbitrare. Mai normală ni se pare împărţirea grupelor după structura lor interioară şi după gradul lor de evoluţie în *comunităţi* şi *societăţi*, toate putând fi foarte bine cuprinse sub numele generic de societate omenească. După cum am arătat în cursul prezentei lucrări, deosebirea aceasta aparţine lui Tönnies şi are într-adevăr un temei real. Comunitatea e o grupare bazată pe legătura de sânge, pe rudenie, pe obiceiuri şi credinţe, pe când societatea e un complex de scopuri bazat pe interese, pe înţelegere raţională. Într-o comunitate pluralitatea dispare în unitate, căci deşi sunt mai mulţi indivizi corporali, sufleteşte ei sunt unul. Invers, în societate, cu toate că există o unitate, totuşi pluralitatea nu dispare, ci interesele multiple şi variate ale indivizilor apar la tot pasul. Societatea e o grupare calculată şi rece, în timp ce comunitatea este un organism viu şi plin de simţire[12]. Pentru Tönnies, comunitatea e o legătură organică între indivizi şi e veche de când lumea, societatea însă e ceva raţional şi nou. Sunt trei feluri de comunităţi, după Tönnies: *cea de sânge*, *cea locală* şi *comunitatea spirituală*, toate dominate însă de voinţa speţei, despre care am vorbit într-un capitol anterior şi pe care el cel dintâi a considerat-o drept elementul esenţial al vieţii sociale.

---

11. Franz Oppenheimer, *System der Soziologie*, I Bd., 2-ter Hlbd, Jena, 1923.
12. Heinz Marr, *Proletarisches Verlangen*, Jena, 1921, „*Gesellschaft ist Mechanismus und Kallkül, Gemeinschaft Organismus und Gefühl*”, pp. 10-11.

A. Vierkandt, adoptând un punct de vedere psihologic, încearcă o altă împărţire a comunităţilor, deosebind : 1) *comunitatea de viaţă*, care presupune plăceri şi dureri comune, sărbători religioase şi profane comune, prânzuri comune etc. O astfel de comunitate ar fi familia. 2) *Comunitatea afectivă*, care se naşte din sentimente identice la mai mulţi, cum ar fi dorinţa de răzbunare, ura comună etc. Forma cea mai tipică de expresie a unei astfel de comunităţi este tribul. 3) *Comunitatea de scop şi acţiune*. Toate aceste trei forme pot fi superficiale sau profunde, după cum afectează numai unele laturi ale vieţii individului, lăsându-l liber să se manifeste altminteri, sau absoarbe toată personalitatea lui [13].

Atât Tönnies, cât şi Vierkandt au observat just că intensitatea şi calitatea legăturilor pe care le au oamenii laolaltă în colectivitate pot varia, fiind uneori mai strânse, mai organice, iar alteori mai labile, mai reflexive şi mai artificiale. Nu poate tăgădui nimeni că legăturile de rudenie sunt cele mai strânse şi în ele se vede mai bine acea voinţă a speţei, despre care vorbeşte Tönnies. Este în ele manifestarea unui consubstanţialism, care produce unitatea de gândire şi de simţire. În societatea primitivă se manifestă clar descendenţa comună şi de rudenie şi, o dată cu ea, se vede rolul pe care îl are vârsta. Primitivii cunosc clasele de vârstă, care corespund în acelaşi timp şi cu gradele de rudenie. Astfel, se ştie că unul dintre argumentele care s-au invocat în sprijinul ipotezei unei promiscuităţi originare printre oameni a fost nomenclatura rudeniei la triburile primitive. **Morgan** a observat sistemul de rudenie malaez şi din numirile rudelor a dedus că nu există o regulă a raporturilor dintre bărbaţi şi femei[14]. După el, nomenclatura trebuie să indice filiaţia şi forma de căsătorie. În sistemul studiat de dânsul toate rudele din aceeaşi generaţie poartă acelaşi nume, cu alte cuvinte grupele de vârstă au un nume comun pentru toţi indivizii din ele. Astfel, în Hawai, un bărbat spune cumnatei sale soţie, iar moşul numeşte pe nepoţii săi copii. De aici a dedus Morgan că între cumnat şi cumnată trebuie să existe relaţii sexuale, copiii fiind în realitate nu nepoţi, ci propriii săi fii. Eroarea comisă de Morgan provine din faptul că el a interpretat rău această nomenclatură. În clanul Dieri din Australia, un băiat numeşte *appiri* şi pe tatăl său şi pe moşii săi după tată, după cum desemnează cu acelaşi nume pe mama sa şi pe surorile ei. Aceste nume nu au alt rol decât de a face separaţia grupelor de rude după vârstă şi de a indica legătura care uneşte pe indivizi cu grupul de vârstă.

Comunitatea de sânge, de rudenie, e cea mai durabilă, pentru că începând cu tipul de clan, ea continuă cu familia patriarhală mare bazată pe agnaţie, apoi cu familia paternală germană şi îşi păstrează o mare parte din puterea ei asupra individului chiar în familia conjugală din zilele noastre. Cât de puternic se simţea legat romanul de comunitatea familială din care făcea parte ! Morţii familiei îl urmăreau şi el era datornic. *Lemuria*, descrise atât de frumos de **Ovidiu** (*Fasti*, V. 21), erau sărbătorile răscumpărării celor vii din familie faţă de Manii strămoşilor. Rudele nu ni le alegem, fără să vrem semănăm cu ele şi ne simţim legaţi de ele toată viaţa. Comunitatea aceasta are regulile ei de viaţă şi morala ei. De la exogamia din clanul nediferenţiat şi până la oroarea de incest din familia restrânsă, constatăm aceeaşi regulă morală în raporturile dintre membrii familiei.

Un al doilea tip de comunitate este cea *locală*, care nu se mai întemeiază pe descendenţa comună, ci pe apropierea spaţială a oamenilor. Desigur că nu este vorba de un contact spaţial momentan sau accidental, ci de unul durabil, căci numai în asemenea condiţii se creează obiceiuri şi reguli comune de viaţă. *Satul* este o astfel

13. A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*.
14. Lewis Morgan, *Die Urgesellschaft*.

de comunitate tipică, în care legătura între oameni, pe lângă rudenie, este cea de spaţiu. Satul are interese comune şi uneori opuse altora din alte părţi. Toţi locuitorii lui sunt interesaţi la islazul sătesc, apoi ei au obiceiurile lor locale, sfatul lor etc. Orice întâmplare şi orice eveniment dintr-o familie sunt obiect de discuţie şi prilej de participare a satului întreg, căci aşa se desfăşoară viaţa socială pe porţiunea redusă ocupată de un sat. Nicăieri nu este mai dezvoltat împrumutul de obiecte casnice, de alimente etc. decât la sat şi mai ales între vecini. La oraş abia dacă se mai păstrează acest obicei la mahalale. Iată deci o altă formă de comunitate socială, cu viaţă destul de intensă şi variată.

În sfârşit, Tönnies mai vorbeşte despre *comunităţi spirituale*, pe care **R. Maunier** le înlocuieşte cu *grupele de activitate* [15], în care introduce, în afară de confreriile de ordin monastic, de secte şi alte forme de grupări, cum ar fi casta şi clasa, corporaţia şi sindicatul profesional etc. Acestea sunt foarte asemănătoare comunităţilor de viaţă propriu-zise, au şi ele un conformism special şi o etică a lor, dar aici apar pe primul plan anumite scopuri proprii, legătura indivizilor nemaifiind organică şi aproape indisolubilă, ci având un caracter raţional. Comunităţile par a se fi dezvoltat mai mult în formele trecute ale societăţii, căci o dată cu evoluţia, comunitatea face impresia că dă înapoi încetul cu încetul, în locul solidarităţii necondiţionate a oamenilor dintr-un grup apărând o solidaritate de interese, în care se vede destul de clar elementul individual şi în care domină alte forme de viaţă. Cu toate acestea, comunitatea nu dispare niciodată, dar ea nu mai absoarbe acum în totul diferitele forme de societate, fapt pentru care câmpul ei de activitate este mai redus decât în tipurile primitive de organizare socială. Societatea propriu-zisă (în sensul de totalitate de grupe sociale active, bazate pe interes şi scop) coexistă cu comunitatea, deoarece în toate formele evolutive ale ei se constată acest fapt. Cea mai puternică formă de comunitate spirituală este însă *naţiunea*.

Ce este naţiunea?

Dintre toate formele de comunităţi spirituale cunoscute, nici una nu stăpâneşte atât de mult sufletul omenesc ca naţiunea. Ea trăieşte intens în conştiinţa fiecărui individ, imprimându-i adânc caracterele sale şi făcându-l să se resimtă toată viaţa şi oriunde ar fi el, căci în limba ca şi în judecata lui, în ştiinţa ca şi în creaţiile sale artistice se distinge uşor moştenirea naţională pe care a avut-o şi fondul spiritual al naţiunii sale.

Naţiunea este o comunitate într-o necontenită *devenire*, ea nu este ceva făcut o dată pentru totdeauna şi nu are vreo limită temporală sau nişte graniţe pe care fatal să nu le poată depăşi. Natura ei este un *dinamism continuu*. Dar ce se înţelege prin naţiune?

Problema aceasta are o situaţie specială în ştiinţa sociologică, deoarece ea nu este numai disputată şi înţeleasă din punct de vedere raţional, pur ştiinţific, ci este în acelaşi timp şi afectiv trăită. Din cauza aceasta, atunci când încercăm să-i descifrăm esenţa şi sensul, ne găsim în faţa unor numeroase şi variate concepţii, începând cu cele metafizice şi sfârşind cu cele sociologice. Totodată, trebuie să observăm că foarte mulţi gânditori s-au lăsat antrenaţi de sentimente, fireşti de altminteri, în discuţia acestei probleme şi au construit teorii bazate mai mult pe dorinţe sau pe sentimente decât pe realitate.

---

15. R. Maunier, *Essais sur les groupements sociaux*, Paris, 1929.

În preajma anului 1830, în lupta pentru reforma parlamentară din Anglia, whigii susţineau că poporul nu este suficient reprezentat în camere, de aceea cereau o lărgire a drepturilor lui. La aceasta a răspuns **Disraeli**, făcând o deosebire foarte interesantă pentru noi, anume între *popor* şi *naţiune*, şi afirmând că poporul este ceva *natural*, un fapt brut, pe când naţiunea este o comunitate civilizată. Dar pentru a se ajunge la transformarea unei astfel de existenţe naturale în naţiune este nevoie de un timp mai îndelungat şi de o artă specială de educaţie, căci o naţiune se creează încet şi prin ajutorul unor influenţe şi factori foarte diferiţi. Distincţia făcută de Disraeli între *naţiune* şi *popor*, între două noţiuni care foarte adesea sunt confundate şi întrebuinţate una în locul celeilalte, este foarte necesară şi binevenită pentru clarificarea ideilor cu care trebuie să opereze sociologia.

Cuvântul acesta „popor”, în vorbirea de toate zilele, este înţeles în sensuri diferite, căci uneori el serveşte pentru a denumi păturile şi clasele inferioare dintr-un stat, în opoziţie cu cele superioare, alteori însă i se dă un înţeles oarecum antropologic, aşa cum se vede din concepţia lui Disraeli – căci poporul ar fi substratul sau baza naturală a culturii, în deosebire de naţiune, care apare ca un produs cultural. Sociologul german **Bluntschli** vede în „popor” o unitate juridică şi politică, pe care o defineşte ca „o comunitate unită şi organizată în stat” [16]. Mai toate părerile gânditorilor moderni, cu excepţia lui Bluntschli, converg în a deosebi poporul de naţiune după criteriul formulat de Disraeli, considerând poporul ca o unitate de oameni înrudiţi prin limbă, sol comun şi împrejurări de viaţă şi bazându-se pe elemente *instinctive*, pe când naţiunea apare ca o unitate care se realizează prin o *voinţă morală conştientă*. Un popor devine deci naţiune numai atunci când dobândeşte această conştiinţă unitară. Poporul reprezintă poate aceleaşi forme de manifestare ca şi naţiunea, dar la el acestea nu sunt produse în mod conştient, ci involuntar şi instinctiv. Împrejurările vieţii pot dezvolta această conştiinţă în popor şi atunci el devine o naţiune, dobândind sentimentul şi ideea fiinţei sale proprii. La aceasta se poate ajunge în diferite moduri. Astfel, uneori dinastiile domnitoare au fost agentul care a ajutat transformarea unităţii naturale a oamenilor, a popoarelor în naţiuni. Dinastia Capeţienilor, de pildă, a avut în formarea naţiunii franceze un rol foarte important, după cum unitatea naţiunii italiene este strâns legată de casa de Savoia, Austria de Habsburgi şi Rusia de Romanovi. Şi cu toate acestea, nu suntem îndreptăţiţi să susţinem că naţiunea în esenţa sa ar fi creaţia dinastiilor.

Otto Bauer, ocupându-se de problema statului naţional, reduce toate interpretările şi explicaţiile care s-au dat ideii de naţiune la trei feluri de teorii, şi anume: 1) *teorii metafizice*, care se prezintă sub forma *materialismului naţional* sau a *spiritualismului naţional*, 2) *teorii psihologice*, intelectualiste sau voluntariste, după cum pun greutatea pe elementul intelectual sau pe cel voluntar în procesul de formare a naţiunii, şi 3) *teoria empirică a naţiunii*, care nu face altceva decât enumeră elementele pe care le consideră esenţiale pentru o naţiune [17].

Explicaţia metafizică a naţiunii vrea să lămurească această realitate atât de vie şi activă prin ajutorul unei entităţi misterioase, a cărei putere o afirmă, dar pe care nu o poate dovedi, de aceea adeseori ea se mulţumeşte numai cu formularea unor mituri. Desigur, iluziile şi miturile au putere, ele izbesc imaginaţia, trezesc din adâncurile sufletului credinţe mistice şi speranţe care mână pe oameni către acţiune. Câte fapte

16. Bluntschli, *Allgemeine Staatslehre*, p. 97.
17. Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, in „Marx-Studien”, Wien, p. 172. A se vedea şi D. Gusti, *Problema naţiunii*, Bucureşti, 1919.

istorice mari şi câte mişcări sociale nu s-au produs datorită lor! Ele au însă mai mult o valoare practică şi politică decât valoare explicativă şi ştiinţifică.

Concepţia metafizică a naţiunii, în forma ei materialistă, susţine existenţa unei substanţe materiale care are în sine puterea de a produce naţiunea. Rasa ar fi această forţă, căci numai comunitatea de sânge poate produce unitatea de simţire şi de gândire. Rasa, după această teorie, produce „un echilibru durabil... al calităţilor morale şi al habitudinilor fizice, pe care un aport eterogen şi masiv ar risca să-l rupă” [18]. Ea constituie „mediul asimilator ale cărui capacităţi de cristalizare nu trebuie surmenate”, ea este aceea care produce de-a lungul vremii tipul naţional. Aceeaşi concepţie o găsim astăzi la Rosenberg, Hildebrandt, Voegelin etc., care văd în „sânge” nişte posibilităţi de suflet. Este de la sine înţeles că fizionomia psihică a unei naţiuni nu este absolut şi complet detaşată de orice legături cu construcţia naturală, fizică a ei şi că vitalitatea influenţează foarte mult asupra caracterului, a posibilităţilor de manifestare şi de creaţie ale naţiunii. De aceea, conducătorii de popoare şi naţiuni trebuie să aibă o grijă deosebită pentru această vitalitate şi să urmărească întărirea „mediului cristalizator şi asimilator” al unei naţiuni, împiedicând tot ceea ce ar putea-o face să scadă. Totuşi, nu se poate confunda naţiunea cu rasa, deoarece realitatea ne arată mai întâi că nu există rase pure decât doar acolo unde nu există civilizaţie, la primitivii care nu comunică unii cu alţii. Fiecare naţiune civilizată constă dintr-un amestec multiplu de rase, fără ca prin aceasta să-şi piardă caracterul său propriu. Francezii, englezii, italienii, germanii etc. – toţi au mult, foarte mult sânge străin şi totuşi fiecare constituie o naţiune, având specificul şi natura ei proprie. Dar chestiunea poate fi privită şi din alt punct de vedere. În sânul aceleiaşi rase s-au născut naţiuni diferite, fiecare cu fizionomia sa specială şi cu aspiraţiile ei. Cum se poate explica acest lucru, dacă esenţială pentru o naţiune este comunitatea de sânge, rasa? Nu rezultă de aici că naţiunea are alt temei şi altă esenţă? Unitatea de sânge poate fi cel mult *o* bază etnică pe care se creează o naţiune.

În afară de rasă, s-a afirmat ca un element absolut necesar pentru naşterea şi viaţa naţiunii *teritoriul*. Numai *ţiganii* ar face excepţie, reprezentând o naţiune fără un teritoriu al ei. Dar despre acest popor Johannet crede că nici nu formează o naţiune propriu-zisă, pentru că ei n-au nici conştiinţă de unitatea lor, nici ierarhie, nici clase sociale, fiind mai prejos de populaţiile pretotemiste. Ei ar fi marginea naţiunii [19]. Netăgăduit că fiecare naţiune, ca orice individ, ocupă un loc în spaţiu, trăieşte pe un teritoriu. Dar chiar dacă ea nu-l stăpâneşte şi nu exercită vreun fel de suveranitate asupra lui, nu se poate spune că ea încetează de a fi o naţiune.

Citam mai înainte cazul Poloniei, după împărţirea ei istorică, şi arătam că naţiunea poloneză a continuat să trăiască şi după ce dispăruse statul polonez, chiar când polonezii făceau parte din state diferite, nemaiformând un bloc unitar. Şi tot aşa, noi, românii, ne simţeam o naţiune unitară, deşi nu eram toţi adunaţi pe acelaşi teritoriu, atunci când fraţii noştri din provinciile istorice se aflau sub stăpâniri străine şi diferite. „Pământul este substratul, câmpul de luptă şi de muncă; omul dă sufletul”, zice Renan. „O naţiune e un principiu spiritual, rezultând din complicaţiile profunde ale istoriei, o familie spirituală, nu un grup determinat de configuraţia solului” [20].

În deosebire de materialismul naţional, teoria spiritualistă explică naţiunea prin ajutorul unui factor de altă natură, şi anume prin admiterea unui *spirit al naţiunii*

18. R. Johannet, *Le principe des nationalités*, Paris, 1923, p. 382
19. *Idem*, p. 385, nota 1.
20. E. Renan, *Qu'est ce qu'une nation ?*, 1882, p. 25.

(*Volksgeist* sau *Volksseele*, despre care vorbesc germanii). Dar acesta este un concept metafizic, în forma în care a fost înfăţişat. Există într-adevăr o mentalitate sau o conştiinţă colectivă cu anumite caractere variate după naţiuni, aceasta însă nu e ceva gata, nu e un principiu iniţial, ci se formează treptat datorită unor împrejurări istorice şi a unor scopuri urmărite în comun. Conştiinţa socială şi naţională e în necontenită devenire şi se întăreşte sau slăbeşte o dată cu evenimentele, întotdeauna însă ea există.

Teoria psihologică pune întreaga greutate pe elementele intelectuale şi volitive, care ar avea rolul fundamental în formarea unei naţiuni. Interesul, bineînţeles, comunitatea de interese, aceasta ar fi temeiul naţiunii. Între popoare, ca şi între indivizi, pot exista însă numeroase interese comune, fără ca ele să le poată contopi pe acestea într-o singură naţiune. „O uniune vamală nu este o patrie", zice Renan cu drept cuvânt. Interesele pot determina coaliţii sau uniuni politice, dar nu pot produce naţiuni, decât doar dacă ele se transformă cu vremea în altfel de legături între oameni sau între grupe. Şi în cazul acesta aspectul lor psihologic capătă o altă formă.

Dintre elementele spirituale, se susţine ca fiind fundamentale *religia* şi *limba*. Să cercetăm în mod obiectiv rolul lor în existenţa şi naşterea naţiunilor. Johannet atribuie religiei o importanţă chiar mai mare decât limbii, explicând solidaritatea dintre naţiune şi religie prin caracterul ei de *permanenţă* în viaţă. Într-adevăr, religia într-o societate este elementul care se schimbă cel mai puţin şi cel mai greu, fiind mereu identică cu sine însăşi, întocmai ca şi naţiunea. De aceea, o religie profesată multă vreme de un grup naţional dobândeşte chiar caracter naţional [21]. Aşa că religia şi naţiunea apar ca fenomene unite mereu împreună, având un caracter constant şi permanent. Religia, bazându-se pe emoţii elementare din sufletul omului, izvorăşte din profunzimile psihicului omenesc, „unde se elaborează şi sentimentele naţionale" [22]. În trecutul poporului nostru s-ar putea găsi o admirabilă exemplificare a acestei concepţii, căci religia şi limba au fost elementele care au păstrat fiinţa neamului românesc de-a lungul tuturor veacurilor şi timpurilor de restrişte. Primele noastre începuturi culturale au avut chiar caracter şi formă religioasă şi, în contra tuturor încercărilor de denaţionalizare, credinţa strămoşească a fost pavăza cea mai puternică. Acest lucru este foarte explicabil, deoarece faţă de toţi cotropitorii, religia noastră, care era alta decât a lor, constituia un element despărţitor, o graniţă spirituală între noi şi ei. De aceea, lupta pentru păstrarea religiei a fost în acelaşi timp şi o luptă naţională. Dar cercetând chiar diferitele tipuri de societăţi în mod evolutiv, constatăm că ele au coincis cu anumite tipuri de religie, care aveau şi ele un caracter naţional. Astfel, în clanul diferenţiat şi în societatea organizată pe bază de cetate au dominat *religia strămoşilor* şi *cultul morţilor*, care alcătuiau de fapt o religie familială, după cum *religia zeilor naţionali* şi *cultul eroilor*, posedând o sferă mai mare de întindere, aveau un caracter naţional propriu-zis.

Fiecare cetate din vechime avea zeii şi eroii săi, care îi dădeau ajutor în lupte şi în vremuri grele, cultul lor întărind şi exaltând patriotismul local. În vechiul drept grecesc exista şi un delict special, *asebia*, produs prin nerespectarea zeilor naţionali. Pe măsură însă ce tendinţa de integrare a cetăţilor în unităţi mai mari se accentuează, religia dobândeşte şi ea alt caracter. În locul mulţimii de religii, deosebite după cetăţi, încep să se afirme religiile cu caracter *universalist*. Iar dintre acestea, creştinismul reprezintă prin excelenţă *universalismul*, căci el proclamă nu numai necesitatea credinţei într-un singur Dumnezeu al tuturor şi faţă de care toţi oamenii

21. R. Johannet, *op. cit.*, p. 395.
22. *Ibidem.*

sunt egali, fiind fiii lui, fără deosebire de naţiune, ci şi o morală unitară, universală şi valabilă pentru toată lumea. Iudaismul avea caracter monoteist, dar nu se ridica până la universalism. Profeţii dinainte de Hristos, zice Spinoza, predicau religia ca o lege a patriei, care îşi trăgea forţa din pactul contractat de evrei cu Dumnezeu în timpul lui Moise, apostolii lui Hristos predică însă religia tuturor oamenilor, ca o lege universală, care îşi scoate puterea sa din pasiunea lui Hristos [23].

Creştinismul, în deosebire de formele celelalte de religie, consideră ca punct central *problema destinului omenesc în genere*, fără a mai deosebi oamenii şi naţiunile. Ideea mesianică, salvarea, apare ca un ideal mângâietor pentru toţi cei suferinzi şi oprimaţi, cărora le aduce speranţă în suflet. Evanghelia lui Luca şi cea a lui Matei exprimă credinţe şi adevăruri care se adresează tuturor. Religia şi morala milei, a binefacerii şi a iubirii largi de oameni, a iubirii infinite de aproapele trec peste deosebirile dintre oameni şi rase. Iisus Hristos a simţit durerea tuturor. **Anatole France** caracterizează într-o frază lapidară răscumpărarea omenirii prin jertfa lui Hristos, spunând : „Ma croix est faite de toutes les souffrances des hommes, car je suis véritablement le Dieu des pauvres et des malheureux” [24]. Astfel, religia creştină universalistă şi mesianică depăşeşte graniţele dintre naţiuni şi atunci ni se strecoară în suflet cel puţin o îndoială, dacă pe baza ei s-ar putea întemeia ideea de naţiune. Dar trecând peste formele istorice pe care le îmbracă religia în evoluţia sa, să cercetăm dacă nu cumva ideea de religie în sine nu cuprinde elemente care ar putea servi pentru formarea naţiunii şi justificarea ei.

Johannet afirmă că religia izvorăşte din aceleaşi profunzimi sufleteşti în care-şi are originea şi sentimentul naţional. Da, desigur, trebuinţa de conservare a vieţii şi de perfecţionare a ei există în ambele sentimente, dar componentele lor sunt cu totul altele. Emoţia religioasă e un *sentiment al misterului*, care îngrozeşte şi care poate pătrunde în suflet ca „o undă calmă”, provocând linişte şi reculegere, ca „o stare de suflet fluidă”, sau poate produce şocuri şi convulsii demonice, o teribilă frică [25]. Pe lângă acest element, emoţia religioasă mai cuprinde pe acela de *majestate*, de prosternare în faţa misterului şi a Iraţionalului. Toate acestea sunt componentele psihologice ale emoţiei religioase, care este aceeaşi pretutindeni, în orice suflet de om, indiferent de naţiunea căreia îi aparţine el, neavând deci nici o coloratură naţională. Dar religia nu se reduce numai la acest fond subiectiv al ei, ci cuprinde şi o serie de practici, un cult, care într-adevăr depinde de împrejurările sociale şi istorice şi care dobândeşte o formă naţională. În acest caz însă se pune întrebarea : cum se face că naţiunile care au aceeaşi religie şi aceeaşi formă de cult se deosebesc totuşi între ele ? În orientul Europei trăiesc naţiuni creştine ortodoxe, ca ruşii, sârbii, bulgarii, grecii şi noi, românii. De ce constituim fiecare o naţiune aparte, când avem aceeaşi religie ? Sau tot aşa, observăm că în sânul unei aceleiaşi naţiuni sunt membri cu religii deosebite, fără ca prin aceasta să se poată lega caracterul lor de naţiuni unitare. Franţa, Anglia, Germania sunt atinse în unitatea lor naţională pentru că fiii lor au forme de cult şi credinţe deosebite ?

Trecând la analiza unui alt element, căruia i s-a atribuit rolul de factor formativ al naţiunii, *limba*, trebuie să recunoaştem că ea are o mare importanţă, căci limba este mijlocul prin care se creează o comunitate sufletească, o conştiinţă comună. Prin ea se exprimă bucuriile, durerile şi năzuinţele tuturor celor care trăiesc laolaltă.

23. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XII.
24. Anatole France, *Crainquebille,* p. 247.
25. R. Otto, *Le sacré*, Paris, 1928, p. 29.

Fichte, în vestitele sale *Reden an die deutsche Nation*, spunea că geniul naţiunii germane e limba ei, pentru că germanii vorbesc o limbă vie, izvorâtă din forţele lăuntrice ale poporului. Triburile primitive, ca şi naţiunile civilizate, se deosebesc între ele în mod frapant prin limbă. Există totuşi naţiuni diferite care vorbesc aceeaşi limbă, de exemplu norvegienii şi danezii, americanii şi englezii, belgienii şi francezii, după cum în Elveţia, care astăzi constituie nu numai un stat, ci şi o naţiune, se vorbesc mai multe limbi. Dacă aşa stau lucrurile, atunci nici limba nu constituie un criteriu esenţial pentru determinarea ideii de naţiune.

Toate acestea dovedesc că naţiunea nu este un *produs natural*, legat de un anumit element, care ar avea o putere absolută şi fatală, ci ea se dezvoltă în mod treptat în urma împrejurărilor istorice prin care trece. E. Renan afirmă esenţa spirituală a naţiunii ca produs al vieţii istorice. El zice : „esenţa unei naţiuni constă în comunitatea multor lucruri pentru toţi indivizii şi în uitarea comună a altor lucruri. Nici un cetăţean francez nu ştie dacă e burgund, alan etc." [26]. Pentru existenţa naţiunii se cer două condiţii fundamentale : 1) *amintiri comune şi interese comune în trecut*, 2) *consimţământ actual de a convieţui mai departe*, „dorinţa de a trăi laolaltă, voinţa de a continua să pună în valoare patrimoniul indivizibil pe care l-au moştenit" [27]. Prin urmare, gloria sau suferinţa comună din trecut, precum şi voinţa comună în prezent sau aspiraţii comune de viitor – acestea alcătuiesc o naţiune. Ea apare ca „o mare solidaritate constituită prin sentimentul sacrificiilor făcute şi prin acelea pe care e dispusă să le facă încă" [28] sau „un plebiscit de toate zilele", manifestat în orice împrejurare. Tradiţiile trecutului şi dorinţele viitorului sunt deci elementele cu adevărat active, care lucrează pentru naşterea şi conservarea unei naţiuni, toate celelalte fiind numai condiţii care înlesnesc acest proces. Naţiunea ca atare e un *produs cultural* şi exprimă o comunicare de cultură, care se formează printr-o adaptare continuă a celor care trăiesc împreună, prin crearea de habitudini şi prin dezvoltarea conştiinţei că aparţin aceluiaşi grup, având morţii lor, de care se simt legaţi, trecutul comun care îi stăpâneşte şi care le indică drumul către viitor. Soarta istorică identică dă naştere unei adevărate contopiri sufleteşti a celor care trăiesc laolaltă.

Unitatea de cultură modelează sufletul într-un anumit fel, îl face să vibreze în mod unitar şi creează astfel naţiunea. De ce caută fiecare naţiune, în statele care au minorităţi, să-şi păstreze cu grijă cultura sa ? Tocmai pentru că ea este factorul care formează sau distruge o naţiune. Naţiunea este astfel nu numai o realitate, ci şi o idee morală, care impune tuturor celor care o formează datoria de a contribui să-i ridice valoarea, să-i înalţe prestigiul.

Fiind o astfel de comunitate spirituală, naţiunea are caracter mai durabil ca toate celelalte comunităţi de acest fel şi este instrumentul cel mai potrivit prin care se poate crea cultura umană, exprimând şi forţa spirituală şi caracterul specific al fiecărei mari grupe sociale.

---

26. Renan, *Qu'est ce qu'une nation ?*, p. 9.
27. *Idem*, p. 26.
28. *Idem*, p. 27.

CAPITOLUL IV

Structura şi evoluţia societăţii

Am arătat în această lucrare că elementul viu şi activ al societăţii, purtătorul fenomenelor sociale este individul, alături de instituţii. Viaţa socială este o totalitate de raporturi interindividuale, care se obiectivează şi se concretizează în instituţii. În timp ce indivizii se perindă în generaţii, repede, unul după altul, instituţiile au o durată lungă, reprezentând oarecum elementul de permanenţă în societate. Şi ele se schimbă, dar mult mai încet şi mai greu, încât durata lor depăşeşte mai întotdeauna viaţa unui individ şi a unei generaţii.

Modul de ordonare şi de armonizare a instituţiilor fundamentale şi echilibrul lor constituie *structura societăţii*. Herbert Spencer a descris structura societăţii, aşa cum a înţeles-o dânsul, în conformitate cu concepţia sa organicistă, dar nu a explicat-o deloc şi nu a arătat modul cum se schimbă ea. Structura unei societăţi variază după epoci şi după instituţia fundamentală, care într-un anumit moment are rolul de ordonator şi armonizator al celorlalte instituţii. Aşa, de pildă, se zice că societatea are o structură capitalistă sau că în trecut a avut o structură feudală etc. Ce se înţelege prin aceasta? Caracterizarea structurii sociale întotdeauna se poate face după un punct de vedere, şi anume după fenomenul social care domină într-un timp dat şi care dă oarecum directive pentru toate celelalte fenomene, imprimându-le chiar şi o anumită înfăţişare. Astfel, atunci când toate instituţiile sociale, juridice, politice, morale gravitează în jurul formei de economie capitalistă, care dă nota dominantă întregii vieţi sociale, după cum altădată feudalitatea era elementul organizator al societăţii, se poate spune că societatea are o structură capitalistă sau a avut una feudală. Sau, tot aşa, se vorbeşte despre structura statului bolşevic sau a statului corporatist, înţelegându-se prin aceasta modurile de ordonare ale diferitelor instituţii, în raport cu comunismul şi dictatura proletariatului sau cu corporaţiile profesionale. De asemenea, se discută foarte des şi cu tot atâta îndreptăţire despre structura democratică sau antidemocratică a societăţii, avându-se în vedere de data aceasta alt criteriu de caracterizare a totului social, anume fenomenul politic, în raport cu care sunt privite toate celelalte fenomene sociale. Structura societăţii nu trebuie însă considerată ca ceva static, deoarece ea se transformă mereu. Elementele care o compun sunt totdeauna aceleaşi, dar forma ei se schimbă, pentru că raporturile dintre aceste elemente sunt variabile, de unde şi modul lor de ordonare şi armonizare poate fi întotdeauna altul.

Într-adevăr, în viaţa socială, alături de interesele şi acţiunile convergente, există şi forţe divergente, ba chiar antagoniste, iar structura socială este cadrul înlăuntrul căruia are loc jocul acestor forţe, dar nu un cadru fix, ci mobil sau configuraţional, întrucât şi el depinde de raportul dintre forţele dinlăuntrul său. Am putea spune că în viaţa socială structura are rolul pe care-l au spaţiul şi timpul în alcătuirea experienţei, după concepţia kantiană, căci după cum acestea nu sunt numai nişte

cadre pasive, ci au un rol activ în formarea cunoaşterii, tot aşa şi structura socială condiţionează activităţile societăţii, depinzând însă în acelaşi timp de ele. Înlăuntrul unei structuri existente se dezvoltă forţe care tind la modificarea ei şi care o pot schimba chiar. Instituţiile fundamentale, prin a căror ordonare se naşte structura socială, nu sunt deci întotdeauna în aceeaşi formă de echilibru şi nici nu poate fi vorba de un echilibru staţionar, ci numai de unul mobil, pentru că aceste instituţii se schimbă, adaptându-se unor noi condiţii de viaţă. Care sunt acele elemente, acele instituţii fundamentale care formează structura socială?

Adolphe Coste a deosebit patru categorii de instituţii, care corespund aproape cu acelea pe care le admitem astăzi în genere. Şi ceea ce este foarte interesant, între acestea a stabilit el nu vreun raport de reducere cauzală, ci, din contra, un *paralelism*[1]. Este o idee foarte interesantă, care contrastează în mod flagrant cu toate încercările făcute mai înainte de a se explica realitatea socială, fie numai prin fenomene psihologice, fie numai prin cele economice sau prin cele politice. Acest mod de a înţelege raporturile dintre elementele structurii sociale exprimă adevărul, pentru că indiferent de funcţiunea pe care o exercită fiecare dintre aceste instituţii, indiferent de dezvoltarea şi rolul pe care îl pot avea într-un anumit moment în viaţa socială, ele sunt egal de necesare societăţii.

A. Coste a deosebit următoarele categorii de instituţii: 1) de ordin politic, 2) de ordin economic, 3) de ordin doctrinal (religie, morală, ştiinţă) şi 4) solidaritatea (forme diferite de asociere a indivizilor). Din această enumerare a lui Coste lipsesc instituţiile de natură juridică, pe care dânsul le înglobează în categoria fenomenelor politice. De fapt, toate aceste categorii îndeplinesc două feluri de funcţiuni, unele fiind absolut necesare pentru constituirea societăţii, iar altele pentru funcţionarea ei. Într-adevăr, nu se pot concepe naşterea şi constituirea societăţii fără fenomenul economic şi cel psihic, căci nevoia de hrană adună pe oameni laolaltă, precum şi conştiinţa comună de un astfel de scop şi de mijloacele de realizare a lui – acestea creează societatea. Dar nu este posibilă societatea omenească fără o ordine generală, fără reguli de drept care să stabilească limitele acţiunii individului şi să-i fixeze drepturile, precum nu poate exista societate fără o autoritate conducătoare, care să sancţioneze abaterile de la reguli şi să impună fiecăruia respectul legii. Dacă instituţiile psihologice şi cele economice au un rol constitutiv pentru societate, dreptul şi autoritatea politică au un rol normativ, regulativ. Dar una fără alta nu pot exista, toate sunt deci egal de necesare şi nu se pot reduce una la alta. Ele alcătuiesc structura socială şi numai prin echilibrul lor se poate conserva şi poate funcţiona o societate.

Pentru exercitarea funcţiunilor sociale de tot felul, societatea şi-a creat organele sale, întocmai după cum în corpul omenesc există organe necesare pentru fiecare din funcţiunile sale. Înlăuntrul societăţii organele acestea au o înfăţişare diferită, o poziţie socială specială, după cum se integrează fiecare în structura societăţii şi după caracterul acestei structuri. Organele funcţionale cele mai evidente sunt *clasele sociale*. E adevărat că în ultimul timp ideea de clasă socială caută să fie altfel înţeleasă şi să i se atribuie alt rol decât acela pe care îl are. Noua orientare a gândirii şi politicii unor state înlocuieşte clasa socială prin profesiune, iar profesiunea, fiind considerată ca un serviciu social special, tinde să aibă cu totul altă poziţie în societate decât clasa socială. Structura socială adeseori a suferit transformări din cauza raporturilor dintre clasele sociale care s-au luptat între ele, fiecare urmărind să pună în valoare funcţiunea pe care o îndeplinea ea. De aceea, una dintre formele cele mai

1. Adolphe Coste, *L'expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise*, Paris, 1900.

obişnuite şi mai necesare de echilibru social este echilibrul dintre clase. Grevele, luptele de stradă şi uneori chiar revoluţii sângeroase şi cu mare răsunet au fost cauzate de cele mai multe ori de forma raportului dintre clasele sociale. Nu este posibilă o structură stabilă a societăţii fără un echilibru stabil între aceste clase. Fără a fi partizanul concepţiei marxiste a luptei dintre clase, după cum se va vedea clar din paragraful următor, nu putem trece totuşi cu vederea faptul care există, lupta care se constată, dar căreia noi îi atribuim un alt sens şi alt scop decât cel din concepţia lui Marx.

Dar mai întâi să vedem ce s-a înţeles şi ce trebuie să se înţeleagă prin clase sociale.

Problema claselor sociale

Problema claselor sociale a preocupat marea majoritate a sociologilor şi oamenilor politici, indiferent de atitudinea lor practică, deoarece toţi au constatat existenţa unor grupe sociale cu feluri deosebite de viaţă şi adeseori cu interese opuse înlăuntrul aceleiaşi societăţi. Aşa-numita problemă socială, pe care unii o consideră chiar drept obiectul ştiinţei sociologice, nu e altceva decât conflictul dintre capital şi muncă, dintre patron şi salariat, lupta necontenită dintre clase.

Întotdeauna au existat deosebiri între oameni. Chiar în formele cele mai primitive de organizare socială, în clanurile nediferenţiate, sunt unii indivizi mai inteligenţi, mai bine înzestraţi de la natură, cu vigoare fizică mai mare, care devin şefi în timp de război sau conducători şi judecători în timp de pace. În astfel de organizări nu avem însă de-a face cu clase sociale, deoarece nu există acolo încă mase compacte de oameni diferenţiaţi, cu interese şi drepturi deosebite, ci numai indivizi izolaţi, care se ridică deasupra celorlalţi şi li se impun. De îndată ce apare însă proprietatea individuală şi viaţa economică se dezvoltă, constatăm începutul formării claselor sociale. Cu cât societatea a evoluat şi s-a complicat, cu atât şi clasele au dobândit un rol din ce în ce mai mare, devenind chiar una dintre cele mai importante forţe în procesul social. De aceea problema aceasta s-a impus cercetătorilor, care au studiat-o din puncte de vedere variate. Astfel, conservatorii au căutat să întemeieze deosebirea dintre clase şi s-o justifice pe baza deosebirilor de valoare şi de funcţiune socială, pe când socialiştii, pornind de la idei umanitare ca aceea de egalitate şi fraternitate, au cerut ştergerea deosebirilor de clasă, iar comuniştii au ajuns, în ultima fază, la susţinerea necesităţii de a se răsturna actualele raporturi dintre clase, pentru ca până la urmă să se distrugă clasele.

Printre numeroasele teorii asupra claselor sociale putem deosebi câteva tipice, fundamentale, şi anume: 1) *o concepţie naturalist-biologică a claselor*, 2) o alta *psihologică*, 3) *o teorie economică* şi 4) alta *sociologică*. Vom analiza pe scurt aceste teorii, pentru a vedea cum s-a înţeles problema claselor sociale şi cum trebuie s-o înţelegem.

Prima teorie încearcă să explice formarea claselor sociale prin ajutorul deosebirilor naturale, fizice sau psihice dintre oameni. Platon afirmă în *Statul* că oamenii sunt fraţi, dar că Dumnezeu a stabilit de la început deosebiri între dânşii, căci a pus în sufletul unora – al celor chemaţi să conducă – aur, în sufletul războinicilor argint, iar pentru agricultori şi ceilalţi au rezervat numai fier şi aramă. Clasele sociale le deosebeşte Platon după dispoziţiile spirituale ale oamenilor. Aristotel, vorbind despre

sclavie, susţine că sunt popoare şi indivizi născuţi să fie sclavi, deoarece în sufletul lor ar exista ceva specific, care îi împiedică de a se ridica mai sus. Sclavia şi nobleţea sunt deci stări naturale, determinate de însuşirile proprii ale psihicului oamenilor. Prin urmare, oamenii din clasele inferioare sunt meniţi să poarte jugul toată viaţa lor, pentru că de la natură aceasta le-a fost sortit. Giddings vorbeşte despre *clase de vitalitate*, născute prin deosebirile naturale ale indivizilor şi transmise prin ereditate.

Aceeaşi ideea o găsim la **Otto Ammon**, care explică întreaga ordine socială prin ideea de evoluţie naturală. El porneşte de la susţinerea că omul este, înainte de orice, o fiinţă naturală, cu dispoziţii psihice variabile de la individ la individ. Societatea trebuie privită, după acest sociolog, numai ca o treaptă a evoluţiei universale, condiţionată de legile naturii în genere şi în special de cele biologice, anume de reproducere şi ereditate [2]. La aceasta se adaugă apoi, ca nişte condiţii speciale, diferite împrejurări exterioare, educaţia, raporturile economice etc. Oamenii, deosebiţi prin dispoziţiile naturale cu care vin pe lume, prin ereditate, formează clase sociale inegale între ele şi care nu pot avea aceeaşi valoare şi nici nu pot exercita aceleaşi funcţiuni. Fundamentul claselor este deci în natura omului. Şi cum natura nu poate fi nivelată în mod artificial, urmează că şi clasele sociale sunt ceva necesar. Ammon merge chiar mai departe, susţinând cu tărie nevoia unei separaţii bine distincte dintre clase, deoarece viitorul unei societăţi depinde de păstrarea caracterelor nobile şi a dispoziţiilor psihice superioare. Clasele superioare sunt înzestrate cu toate însuşirile biologice nobile, pe când clasele de jos sunt cele mai slabe şi din punct de vedere vital. De aceea, între ele nu trebuie să existe putinţa de amestec. Societatea în care clasele se amestecă între ele prin căsătorie e sortită pierzării, pentru că prin panmixie rasa degenerează. Prin urmare, se impune o separaţie totată şi absolută a claselor. Educaţia, de asemenea, trebuie să difere după clase, căci numai cei care aparţin claselor superioare şi bogate au dispoziţia de a învăţa şi de a dobândi o cultură superioară, mintea lor fiind liberă şi corpul neobosit de munca fizică. „Munca aspră musculară şi activitatea superioară a spiritului se exclud reciproc în baza unei legi inexorabile a naturii”, spune Ammon [3]. Clasele apar astfel ca un rezultat al deosebirilor naturale dintre oameni şi nu pot fi schimbate prin decrete umane. „Ordinea socială a oamenilor se bazează pe diviziunea muncii şi pe inegalitatea indivizilor, care sunt întrebuintaţi după capacitatea lor la diferite lucrări” [4].

În al doilea rând, trebuie să cităm pe **Gobineau**, care, pentru a explica deosebirile şi luptele dintre clasele sociale, introduce ideea de rasă. Pentru acest sociolog, clasele sunt legate de rase, sunt produse ale acestora. În procesul politic şi social, rasa superioară coincide întotdeauna cu clasa superioară, de aceea în toate statele unde au avut loc lupte între populaţii de rase diferite, constatăm că aristocraţia îşi are originea în rasa superioară, pe când clasele de jos au sânge inferior. La popoarele europene, clasele de sus sunt mai toate de origine indo-germană.

Gumplowicz, care reprezintă aceeaşi concepţie naturalistă, explică formarea claselor sociale prin deosebirile naturale dintre rase şi prin forţă, prin violenţă. Clasele sunt, pentru acest sociolog, produsul războiului şi al cuceririi. În societăţile cu organizaţie tribală, unde starea de război e oarecum permanentă, tribul cel mai tare şi mai şiret supune alte triburi, iar în procesul de contopire cu populaţiile învinse şi cucerite, învingătorii devin rasa dominantă şi învinşii clasa inferioară. Clasa mijlocie este

2. Otto Ammon, *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*, Jena, 1900, p. 3.
3. *Idem*, p. 85.
4. *Idem*, p. 136.

neutrală, ea fiind un amestec al celor care cad dintre conducători şi al celor din clasa de jos, care se ridică. Procesul de formare a claselor pe această cale se vede la poporul roman, unde cuceritorii au constituit clasa conducătorilor, pe când locuitorii provinciilor cucerite au devenit *socii, cives minuto jure* sau chiar sclavi.

Clasele sociale ar fi deci, după concepţia naturalistă, grupuri de oameni distincte, cu însuşiri şi drepturi sociale diferite pe baza deosebirilor naturale dintre ei.

Dacă reflectăm puţin asupra acestei prime concepţii despre clasele sociale, constatăm că ea cuprinde unele observaţii juste, căci e adevărat că forţa, violenţa şi cucerirea au servit la început ca factori care au determinat formarea claselor sociale. Cei învinşi şi capturaţi în războaie deveneau sclavi, fără drepturi, executau toate muncile şi aveau alţi zei decât aceia ai tribului cuceritor, pe când învingătorii se îmbogăţeau, aveau toate drepturile şi onorurile. La romani, în principiu, proprietarilor din provinciile cucerite li se luau pământurile, ei deveneau simpli *possessores*, la discreţia statului, pe propriul lor pământ [5]. Violenţa şi şiretenia au servit pentru formarea claselor. Prin expropriere violentă, cei slabi au fost goniţi de pe pământul lor şi au devenit muncitori în serviciul expropriatorilor.

De asemenea prin şiretenie au fost înşelaţi şi furaţi oamenii simpli şi cinstiţi, a căror soartă a fost proletarizarea, decăderea din clasa şi drepturile lor. Dar forţa fizică, războiul, şiretenia au fost numai factori care au produs diferenţierea socială, nu au constituit însă clase sociale. Clasa e altceva decât o simplă deosebire naturală dintre oameni şi existenţa mai multor clase sociale nu se poate explica numai prin aceasta, căci sunt indivizi cu vigoare fizică şi bine înzestraţi din punct de vedere spiritual care totuşi fac parte din clasele inferioare, după cum nu arareori se constată degenerarea în clasele nobile, superioare, care ar trebui, după această teorie, să fie în acelaşi timp şi clase de vitalitate. Chiar instituţia sclaviei dovedeşte acest lucru, căci dintre sclavi s-au recrutat nu arareori scriitori şi profesionişti de seamă.

Sclavia, după cum se ştie, s-a dezvoltat şi a căpătat un rol de seamă în societăţile în care militarii aveau ascendenţă şi unde exista o organizaţie de luptă. În Grecia veche, de pildă, este sclavie în perioada homerică. Sclavii, proveniţi din prizonierii de război, puteau fi însă de rang egal cu stăpânii lor, deci nu inferiori faţă de dânşii, deşi în urma războiului ei ocupau o situaţie inferioară. Tot aşa, pirateria şi furtul de copii erau mijloace obişnuite pentru dobândirea de sclavi – şi negreşit că cei răpiţi deveneau populaţia clasei de jos, deşi nu erau inferiori prin însuşirile lor specifice. Iată deci pentru ce susţinem că ceea ce produce şi constituie clasele sociale este altceva. Concepţia naturalistă a trecut repede peste un fapt de cea mai mare importanţă, pe care l-a neglijat, anume că deosebirile naturale nu coincid cu cele sociale [6].

Deosebirile de sex, vârstă şi forţă care există în cele mai primitive clanuri, ca şi în formele cele mai evoluate de societate nu constituie elemente esenţiale ale claselor sociale. Pe baza lor se pot produce deosebiri de ocupaţie şi chiar de drepturi, dar nu clase propriu-zise. E adevărat că în societăţile primitive adeseori femeia face muncile cele mai grele şi mai josnice, având o situaţie socială subordonată, după cum bătrânii au în genere privilegii, trăind chiar pe socoteala femeilor şi a bărbaţilor mai tineri (în multe triburi australiene poligamia este dreptul exclusiv al celor mai bătrâni). Deosebirea de vârstă şi sex creează însă grupe şi situaţii cu caracter aparent de clase, dar în genere aceste situaţii sunt determinate de idei religioase şi războinice şi nu constituie clasele sociale. Clasele nu sunt în nici un caz produsul naturii, adică

---

5. G. Salvioli, *Le capitalisme dans le monde antique*, Paris, 1906.
6. P.E. Fahlbeck, *Die Klassen und die Gesellschaft*, Jena, 1922.

nu au la baza lor însuşiri naturale ale indivizilor, care îi etajează şi îi grupează laolaltă, ci ele rezultă din evoluţia culturii omeneşti, din complicarea organizării sociale [7]. De aceea, în constituirea lor intră alte elemente, şi anume împrejurări sociale, economice şi politice.

O a doua concepţie e aceea care accentuează elementul *psihologic-moral* ca fundament al claselor. **Schmoller**, deşi nu neglijează nici aspectul economic al claselor sociale, totuşi dă prioritate factorului psihic. Acest economist defineşte clasele ca nişte grupe existente într-o societate organizată, în care predomină diviziunea muncii, excluzând orice legături de sânge, sex, rudenie etc. După dânsul, clasele se bazează „pe însuşiri şi condiţii de viaţă identice sau asemenea, pe o activitate profesională şi pe o muncă identice sau asemenea, pe avuţie identică sau asemenea, pe o participare identică sau asemenea la ordinea economică şi politică, pe rang şi pe interese de orice fel identice sau asemenea" [8], adăugând la aceste legături şi conştiinţa de această comunitate de interese. Prin urmare, după Schmoller, condiţiile necesare pentru formarea claselor sociale sunt: diviziunea muncii, identitatea de profesiune şi muncă şi conştiinţa de această identitate.

În viaţa unui popor, zice Schmoller, se constată două tendinţe care necontenit se influenţează şi se limitează reciproc, dând naştere la două procese spirituale diferite şi uneori opuse între ele, şi anume: *o tendinţă de unire spirituală cu întregul grup din care face parte un individ* şi al doilea, *tendinţa de alipire de un grup special mai restrâns*, cu care el are o comunitate de interese proprii, deosebite şi nu arareori opuse chiar acelora ale altor grupe şi ale societăţii întregi.

Clasele apar în modul acesta ca nişte părţi ale unui tot mai mare, care devine un ansamblu de grupuri sau de unităţi speciale. Oamenii se înţeleg mai bine şi se organizează mai temeinic atunci când sunt uniţi în cercuri mai înguste, de aceea toţi cei care au interese şi profesiuni asemănătoare se grupează laolaltă, având conştiinţa că ei se deosebesc de alte grupe cu interese şi profesiuni străine de ei. Prin urmare, clasele sociale sunt produse de interese, idei şi sentimente colective, care produc o conştiinţă proprie, conştiinţa de clasă, în baza căreia membrii luptă pentru apărarea intereselor speciale ale clasei lor.

Cauzele formării claselor sociale trebuie căutate, după Schmoller, în procesul de diferenţiere socială şi, în special, în diviziunea muncii şi în deosebirea de profesiuni. Fiecare individ are anumite însuşiri speciale, care determină profesiunea şi munca sa şi care pot fi fixate şi chiar sporite prin ereditate. Aşa se explică faptul că locuitorii din Bretagne sunt marinari din tată în fiu. Ei se nasc cu dispoziţii pentru această profesiune şi sunt mai apţi ca alţii pentru exercitarea ei. Problema claselor sociale trebuie privită, după Schmoller, sub două aspecte, nu numai ca un fenomen economic – şi anume: 1) din punct de vedere psihologico-moral şi 2) economico-politic, deoarece clasa socială presupune „o anumită evoluţie psihico-morală, precum şi existenţa unor sentimente foarte puternice de legătură cu comunitatea, lipsa individualismului şi a piedicilor care se opun organizării" [9]. În concluzie, clasele corespund unor însuşiri şi profesiuni speciale, fiind bazate pe conştiinţa de interese comune.

A. Bauer, ocupându-se de clase şi de rolul lor în viaţa socială, afirmă şi dânsul importanţa profesiunii pentru formarea tipurilor de grupe sau clase. Profesiunea dă

7. *Ibidem*.
8. G. Schmoller, *Grundriss der Volkswirtschaftslehre*, Bd. I, p. 429.
9. *Idem*, p. 450.

fiecărui individ o caracteristică aparte. „Prin repetiţia acţiunilor în fiecare zi, timp de mai mulţi ani, ele produc habitudini care, schimbând în acelaşi sens naturile diferite la origine, le fac să realizeze un fel de tip comun, din punct de vedere fizic şi moral” [10]. Se produce, prin exercitarea continuă a unei profesiuni, chiar o asemănare fizică, exterioară, căci „meseria modelează corpul după atitudinile ordinare ; ea redresează talia ofiţerului şi curbează spinarea pietrarului, ea dă ţăranului culoare în obraji, mers greoi, sănătate robustă, pe când muncitorul din atelier e palid, slab, uşurel. Profesiunea modelează chiar şi fizionomia şi imprimă tuturor celor care aparţin aceluiaşi grup un aer de familie” [11]. Acelaşi lucru şi cu psihicul claselor sociale.

Şi în această concepţie găsim unele idei care ni se par juste, acceptabile, căci, într-adevăr, clasa presupune o comunitate psihică şi o conştiinţă de interese comune. De asemenea, diviziunea muncii a avut un rol de seamă în formarea claselor sociale. Şi cu toate acestea, concepţia lui Schmoller nu explică în mod satisfăcător esenţa şi naşterea claselor. În primul rând, trebuie să relevăm că unitatea de profesiune nu este suficientă pentru a determina clasa socială, deoarece observând clasele sociale, constatăm că ele cuprind oameni cu profesiuni variate. Astfel, vorbim de o clasă muncitorească, în care totuşi avem de-a face cu lucrători cu ocupaţii şi meserii foarte diferite. Sindicatele din zilele noastre constituie grupări profesionale unitare, dar noi nu considerăm fiecare sindicat ca o clasă aparte ; or, după teoria lui Schmoller, unitatea de profesiune constituie esenţa clasei şi în acest caz ar trebui ca fiecare sindicat să fie considerat ca o clasă. Tot aşa, vorbim despre o clasă a funcţionarilor, în care intră profesorii, magistraţii, personalul administrativ al diferitelor instituţii de stat, militarii, deci profesiuni foarte diferite între ele, şi totuşi avem a face cu o singură clasă. De aceea, **Karl Bücher** consideră deosebirile dintre profesiuni nu ca o cauză a claselor sociale, ci ca un efect al diferenţelor dintre clase, deoarece o clasă monopolizează oarecum anumite profesiuni, celelalte neavând acces la ele. Apoi aceste profesiuni s-au continuat din generaţie în generaţie, devenind profesiuni de clasă.

În al doilea rând, Schmoller susţine că anumite însuşiri spirituale sunt legate de fiecare profesiune şi formă de muncă şi că acestea sunt fixate sau sporite prin ereditate. E adevărat că prin exerciţiu şi obişnuinţă, profesiunile ajung să producă diferenţieri între oameni, imprimându-le nu numai anumite caractere psihice, ci chiar şi o înfăţişare exterioară specială. De asemenea, nu se poate tăgădui că se moştenesc dispoziţii fizice şi spirituale pentru o anumită profesiune. Astfel, copiii de orăşeni care au părinţi sau predecesori intelectuali asimilează mai uşor cunoştinţe noi decât copiii de ţărani. Este o uşurinţă oarecum organică. Dar acesta nu e un adevăr absolut, căci adeseori ne găsim în faţa unor fapte care ne arată tocmai contrariul. Multe talente care s-au manifestat cu vigoare în diferite domenii ale culturii nu au avut ereditate de la strămoşi în direcţia profesiunii lor, ba chiar din contra, unii din strămoşii acestora au fost degeneraţi.

A treia concepţie asupra claselor sociale este cea *pur economică*. **K. Bücher** combate concepţia lui Schmoller, susţinând că nu deosebirea de profesiune produce clasele sociale, ci *diferenţa de avere şi venit*. Aceasta este, după dânsul, cauza principală a diviziunii muncii şi a profesiunilor. La greci şi la romani, ca şi la germanii din Evul mediu, pretutindeni clasele au apărut mai întâi ca nişte clase de avere şi abia mai târziu au devenit clase profesionale, căci orice om îşi alege profesiunea după venitul pe care îl are şi după mijloacele care îi stau la îndemână. De aceea, cei

10. Arthur Bauer, *Les classes sociales*, Paris, 1902, p. 57.
11. *Ibidem*.

care au avere îşi rezervă locurile cele mai bune şi mai rentabile, pe când un copil de muncitor sărac rămâne în genere tot muncitor, pentru că nu are avere şi nu se poate pregăti pentru o altă carieră. Profesiunile care cer avere pentru începere sau pentru învăţare sunt oarecum interzise celor săraci. „Mult trâmbiţata libertate în alegerea profesiunii are loc numai în limite foarte înguste” [12]. Clasa profesională a părinţilor determină în genere şi pe aceea a copilului, dar nu pentru că se moştenesc anumite dispoziţii profesionale, ci pentru că lipsa de mijloace materiale constrânge pe copil să adopte meseria tatălui său.

Chiar rangul social al unei clase deja bine stabilite poate creşte o dată cu averea. Iată, de exemplu, comercianţii din bogatele cetăţi italiene din secolul al XVI-lea, care au dobândit o importanţă covârşitoare în stat şi au exercitat toate puterile pe măsură ce averea lor a sporit. Şi tot aşa, în societatea de după războiul mondial se constată marea importanţă pe care a căpătat-o întreprinzătorul şi omul de afaceri. După Bücher, clasele profesionale sunt în realitate clase de avere, iar formarea claselor sociale în genere depinde de deosebirea de avere dintre oameni.

Bücher recunoaşte că profesiunile produc, prin exerciţiu şi obişnuinţă, „o oarecare diferenţiere a oamenilor care li se dedică” [13], căci profesiunea imprimă individului uneori chiar un caracter exterior. Dar nu profesiunea formează clasa socială, ci acelaşi fel de viaţă, aceeaşi concepţie, aceeaşi situaţie economică, toate acestea produc un fel de grupe profesionale cu o mentalitate specifică. În genere, clasele profesionale sunt şi clase de avere şi de venit.

Concepţia economică a claselor accentuează ca factor fundamental *repartiţia proprietăţii*, inegalitatea de posesiune a bunurilor. **Lorenz v. Stein** este teoreticianul cel mai reprezentativ, dintre cei mai vechi, care susţine cu tărie că diferenţa de proprietate produce clasele sociale. După dânsul, prin clasă socială trebuie să înţelegem „totalitatea celor care au o situaţie socială identică în baza unei situaţii economice identice” [14].

Împărţirea drepturilor şi a funcţiunilor în societate şi diferenţierea întregului fel de viaţă se face pornindu-se de la deosebirile de avere. Ordinea claselor sociale depinde deci de procesul economic. Mai întâi avem a face cu clase economice, clase de avere, care devin apoi clase sociale prin dobândirea de drepturi şi de funcţiuni speciale. În societăţile primitive nu există clase, pentru că lipseşte proprietatea individuală şi ca atare nu sunt deosebiri de avere. În o a doua fază socială, proprietatea este egal repartizată între toţi oamenii, încât deşi există proprietate individuală, totuşi nu se constată deosebiri economice importante. În sfârşit, zice L. v. Stein, în faza a treia, când societatea e complet dezvoltată şi complicată, apar clasele sociale. Principiul care determină evoluţia socială este *creşterea averii*, interesul social nefiind altceva decât tendinţa de a dobândi bunuri cât mai mari.

Clasele se pot deosebi, în concepţia lui L. v. Stein, după două criterii, şi anume: unul *cantitativ* şi altul *calitativ,* adică după mărimea averii şi după factorul prin care se dobândeşte averea. Din primul punct de vedere se disting trei clase: 1) clasa celor care nu au cât le trebuie pentru satisfacerea trebuinţelor lor, 2) clasa celor care au destul şi 3) cei care au mai mult decât e necesar pentru trebuinţele lor. După al doilea criteriu se deosebesc două clase fundamentale: clasa celor care au materia de lucru şi clasa proletarilor, care au numai forţa de lucru, sau, cu alte cuvinte, *capitalişti* şi *muncitori*.

---

12. K. Bücher, *Entstehung der Volkswirtschaftslehre*, p. 355.
13. *Idem*, p. 347.
14. Lorenz v. Stein, *Die Gesellschaftslehre*, 1865, p. 304.

Aceste deosebiri economice atrag după ele şi deosebiri spirituale, căci ele produc acea conştiinţă a omogenităţii tuturor celor care sunt în aceeaşi stare economică – o conştiinţă şi o onoare de clasă.

Cel mai mare reprezentant al concepţiei economice a claselor sociale este însă **Karl Marx**. El nu a expus nicăieri în mod unitar şi complet teoria clasei, căci în opera sa fundamentală *Das Kapital*, vol. III, partea II, abia este schiţat începutul capitolului 52, unde vorbeşte despre clase sociale. După ce arată care sunt clasele sociale – deosebind *salariaţii*, care au forţa de muncă, *capitaliştii şi rentierii* –, apoi tendinţa constantă din procesul economic modern de a transforma orice muncă în muncă salariată şi orice mijloc de producţie în capital, deci tendinţa de a se separa complet capitalul de muncă, Marx pune problema : cum se formează o clasă socială. Continuă apoi analizând un răspuns foarte uşor şi comod, care vine imediat în mintea oricui, anume : clasele se formează după izvoarele lor de venituri, de câştig. Această soluţie nu-l mulţumeşte însă pe Marx, deoarece în acest caz diferitele profesiuni, cu surse de venituri variate, ar forma clase speciale şi astfel doctorii şi funcţionarii ar apărea ca două clase deosebite. Dar manuscrisul nu mai continuă, aşa că problema rămâne numai începută, fără a fi discutată mai pe larg în acel capitol. Pentru completare trebuie să ne adresăm la alte lucrări şi, în special, la *Das kommunistische Manifest*, *Das Elend der Philosophie* şi *Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie* [15]. Din această cauză întâmpinăm oarecare greutăţi, pentru că Marx a întrebuinţat cuvântul clasă în mai multe înţelesuri. Astfel, în *18-en Brumaire*, vorbind despre ţăranii francezi, spune că ei formează o clasă *pentru că trăiesc în anumite condiţii economice*, care deosebesc tranşant modul lor de viaţă, interesele şi cultura lor de acelea ale altor straturi ale populaţiei. Iar în *Germania în 1848*, Marx înţelege prin clasă o *colectivitate de familii legate aşa de strâns prin idei, interese şi tradiţii*, încât apare ca o adevărată persoană cu o conştiinţă proprie.

În genere însă, clasa socială este, pentru Marx, un fenomen istoric, empiric, nu o formă oarecum apriorică absolut necesară a vieţii sociale. Ea s-a născut din anumite cauze istorice, care se pot găsi uşor studiindu-se viaţa economică a societăţii, felul ei de producţie şi modul de repartiţie al bunurilor, dar această distribuţie e rezultatul sistemului capitalist de producţie.

Pentru L. v. Stein şi pentru Bücher, averea e baza şi originea diferenţierii claselor sociale, pentru Marx însă, *felul de producţie* şi de apropriere determină clasele, care apar astfel ca rezultate ale procesului de producţie. Clasa cuprinde, prin urmare, pe toţi cei care aparţin aceleiaşi activităţi economice, ea presupune deci *o identitate de poziţie în raportul de producţie.* Nu diferenţa de avere sau venit, nici identitatea de profesiune, ci felul de activitate economică şi poziţia înlăuntrul unor raporturi economice determină clasa socială. Marx, când vorbeşte despre cei care au şi despre cei care n-au, nu înţelege prin aceasta „bogat” şi „sărac”, ci cu aceşti termeni el vrea să arate pe cei care posedă mijloace de producţie şi pe cei care nu au decât forţa lor de muncă. Clasele sociale sunt produse ale evoluţiei economice, ele s-au născut din anumite forme economice. Indiferent de mărimea averii şi de cantitatea venitului, indivizii cu poziţie identică în procesul de producţie formează o clasă. Pentru Marx, micul fabricant, care are 10-20 de lucrători, este tot industriaş, ca şi cel care are în serviciul său mii de lucrători, iar muncitorul cu oarecare stare, proprietar de casă şi grădină, cu venit mai mare decât un mic fabricant, cizmar, de exemplu, aparţine tot clasei lucrătorilor, pentru că patronul e patron şi se bucură de

15. Max Adler, *Marx-Studien*, IV Bd., II Hlbd., Wien, 1912.

plusvaloare, pe când lucrătorul rămâne totdeauna înglobat în acelaşi sistem, nefiind plătit mai mult decât forţa sa de lucru. În *Das Kapital*, Marx susţine că, abstracţie făcând de profesiune, toţi cei care sunt exploataţi prin plusvaloare aparţin proletariatului, indiferent dacă sunt profesori, secretari sau servitori. Diferenţierea economică de producţie şi distribuţie nu e de ajuns pentru naşterea claselor sociale, ci e nevoie de încă un element, anume de *o conştiinţă de clasă*, de conştiinţa de interesele comune grupului de oameni şi de identitatea poziţiei în procesul de producţie. Această conştiinţă face clasele să se deosebească unele de altele şi să-şi devină chiar ostile în raporturile lor.

În societatea burgheză, Marx deosebeşte trei clase principale : *proprietarii*, care au renta pământului, *capitaliştii*, care întrebuinţează forţa de muncă a altora pentru a se bucura de profit şi, în al treilea rând, *lucrătorii*, care vând pentru salariu forţa lor de muncă. Dar Marx nu s-a oprit la o clasificare definitivă şi absolută a claselor sociale, deoarece între acestea trei el admite şi alte diferite subclase şi clase secundare. Astfel, proprietarii pot fi mari şi mici, după cum capitaliştii pot fi financiari, mari industriaşi, mari comercianţi etc. Un individ poate aparţine chiar mai multor clase, de exemplu un meseriaş de la ţară poate fi şi mic agricultor şi comerciant [16]. Deoarece clasele sunt o categorie istorică, urmează că ele nu rămân fixate o dată pentru totdeauna, ci se modifică necontenit, iar modificarea lor constituie procesul de evoluţie socială.

Un alt reprezentant de seamă al concepţiei economice a claselor sociale este **W. Sombart**, care şi-a modificat unele din părerile sale iniţiale, având o interesantă evoluţie în gândirea sa socială şi ale cărui concluzii sunt extrem de interesante. După el, clasele sunt, ca şi stările, grupe mai mari formate înlăuntrul unei societăţi şi cuprinzând mai multe profesiuni. Clasele nu se nasc în mod natural într-o societate, adică nu sunt un produs fatal al evoluţiei, ci ele sunt *künstlich gemacht*, căci nu izvorăsc din o convieţuire obişnuită [17], într-o societate naturală, ci sunt constituite prin intervenţia unei convingeri făcute în mod conştient şi raţional despre o legătură şi o unitate a indivizilor, sub presiunea unor interese sau nevoi. Prin urmare, coeziunea membrilor unei clase e impusă oarecum din afară, prin intermediul unui fenomen de conştiinţă. În stări, zice Sombart, avem de-a face cu comunităţi organice, bazate pe rudenie de sânge, pe când în clase indivizii sunt elemente oarecum mecanice, grupate laolaltă în virtutea unor interese economice. Deşi membrii unei clase au profesiuni diferite, totuşi ei formează o clasă, pentru că toţi au acelaşi interes faţă de un anumit sistem economic [18]. Clasa este ceva oarecum negativ şi destructiv, deoarece ea urmăreşte interesele sale proprii în primul rând, de aceea ea este exclusivistă şi se luptă cu alte clase. Sombart consideră clasele sociale ca un produs modern, în antichitate nefiind decât începuturi de clasă. Ele apar propriu-zis în istoria nouă a Europei, o dată cu capitalismul şi sunt copiii lui legitimi [19]. Paralel cu sistemele economice, deosebeşte Sombart patru clase sociale, care au apărut în mod treptat, evolutiv, şi anume : aristocraţia feudală, mica burghezie, burghezia mare propriu-zisă şi proletariatul. Aceşti sociologi şi economişti citaţi mai sus reprezintă esenţa teoriei economice a claselor sociale.

Concepţia economică a clasei sociale are o foarte mare parte de adevăr, căci desigur averea şi interesul economic au jucat un rol de seamă în procesul de

---

16. K. Marx, *Das Elend der Philosophie ; Die Klassenkämpfe in Frankreich ; Anti-Dühring*.
17. W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Bd. II, 2, p. 1093.
18. *Idem*, p. 1094
19. *Ibidem.*

diferenţiere a claselor şi în determinarea ierarhică a funcţiunilor lor. Dar ea e o concepţie unilaterală, pentru că priveşte clasele numai ca factori economici, nu şi ca organe ale vieţii sociale în genere. Şi apoi, ea dă o însemnătate deosebită producţiei, neacceptând deloc celelalte elemente şi raporturi, care îşi au importanţa lor pentru determinarea claselor sociale. Prin aceasta, concepţia economică este însă consecventă cu sine însăşi, cumulând toate meritele, dar şi toate defectele economismului, care, în explicarea societăţii şi a mecanismului său, reduce toate fenomenele şi formele sociale la categoria economică. În explicarea genezei claselor, factorul economic a avut desigur un rol important, dar nu el singur a creat clasele şi nu constituie decât unul dintre elementele esenţiale ale clasei. De aceea, trebuie să încercăm a găsi o altă explicare a claselor sociale, fără a pierde din vedere viaţa socială în întregimea ei, căci prin totalitatea ei trebuie să explicăm şi apariţia claselor. Deci este nevoie să adoptăm o atitudine pur sociologică. Din acest punct de vedere, clasa socială este *o grupare de oameni bazată pe interese şi funcţiuni sociale identice*. Procesul care explică formarea claselor este *diviziunea muncii*, nu însă numai în sensul de muncă economică, ci de activitate socială în genere. Clasele sociale, privite prin această prismă, apar ca nişte *organizaţii de oameni în vederea exercitării unor anumite funcţiuni sociale*. În al doilea rând, funcţiunea socială nu trebuie identificată cu profesiunea, nici cu munca de producţie, căci nu e vorba numai de viaţa economică, ci de toată activitatea socială. Unii indivizi, datorită culturii şi priceperii lor, au rolul de conducători, alţii se preocupă de producţie, alţii de apărarea societăţii etc. Societatea trăieşte astfel ca un adevărat organism, iar clasele sociale apar ca nişte organe, care au roluri diferite, toate funcţiunile depinzând însă una de alta, fiind egal de necesare şi influenţându-se reciproc. *Toţi indivizii care exercită aceeaşi funcţiune alcătuiesc o clasă*. Pentru Durkheim şi şcoala sa, clasele sociale sunt rezultatul diviziunii funcţiunilor, care se complică de îndată ce societatea organizată în forme politice se diferenţiază. Dacă pentru Sombart clasele sunt produsul timpurilor moderne, pentru şcoala sociologică ele sunt foarte vechi şi inerente procesului de evoluţie socială.

Netăgăduit că acest mod de înţelegere şi explicare a claselor sociale este cel mai just, căci nu se poate concepe clasa socială decât legată de ideea de funcţiune şi nu poate fi înţeleasă decât ca organ de realizare a unei anumite funcţiuni. De aceea, între clase nu este numai o diferenţă de avere sau de profesiune, ci mai cu seamă deosebire de viaţă, de apreciere socială şi mai ales de funcţiune. Dar concepţia sociologică nu a arătat destul de clar originea claselor, care au existat în oarecare măsură chiar înaintea procesului de diviziune a muncii, şi nici nu a arătat cum se formează ele.

După această expunere sumară a diferitelor teorii asupra claselor sociale, să ne oprim puţin asupra ideii de clasă, pentru a arăta cum înţelegem noi esenţa claselor şi formarea lor.

În genere, întrebuinţăm cuvântul „clasă” pentru a denumi o grupă de oameni, care se deosebesc de alţii prin anumite caractere comune numai lor. În acest sens general, vorbim despre clasa oamenilor culţi, a analfabeţilor etc. Esenţa unei clase poate fi căutată în anumite momente *subiective* şi oarecum *individuale*, care unesc într-un grup o sumă de oameni, sau în caractere *obiective* [20]. Din primul punct de vedere, clasele ne apar ca nişte moduri de viaţă şi situaţii diferite ale indivizilor, căci aceleaşi condiţii de viaţă creează o comunitate de interese, de sentimente şi de

20. P. Mombert, *Zum Wesen der sozialen Klasse,* in *Erinnerungsgabe für Max Weber*, Bd. II, 1923.

atitudine faţă de societate. Se poate chiar ca aceia care au aceeaşi situaţie şi acelaşi rang să aibă şi aceeaşi profesiune, dar acest fapt nu este absolut indispensabil. Clasele au însă manierele lor şi, de cele mai multe ori, un limbaj specific, membrii unei clase se căsătoresc între ei, lor le repugnă alianţa cu clase inferioare, au relaţii între dânşii, se vizitează reciproc etc. Pentru cei care aparţin aceleiaşi clase, există reprezentări şi noţiuni comune, acelaşi mod de a simţi şi de a gândi, care îi face totdeauna să privească lucrurile numai prin prisma clasei lor. Aşa-numitele prejudecăţi de clasă sunt în realitate expresia spiritului şi a mentalităţii clasei şi au o adâncă motivare psihologică. Această mentalitate se modifică o dată cu evoluţia clasei, de aceea uşor se poate deosebi aristocraţia nouă, creaţia prefacerilor revoluţionare, care îşi trădează originea prin o mentalitate mai apropiată de burghezie şi democraţie, în comparaţie cu vechea aristocraţie exclusivistă, mândră şi absolut tradiţionalistă. **M. Proust**, în *Les Guermantes*, pune faţă în faţă nobilimea franceză dinaintea imperiului şi cea creată de imperiu, evidenţiind deosebirea lor de mentalitate, de atitudine şi chiar a modului de viaţă.

Clasele sociale presupun *o situaţie comună, raporturi şi condiţii de viaţă identice sau asemănătoare*. Ca să existe o clasă, trebuie neapărat ca membrii ei să aibă anumite reprezentări colective şi o conştiinţă de clasă. Prin urmare, postulatul psihologic fundamental al claselor este conştiinţa, adică posibilitatea de a recunoaşte la ce nivel social se găsesc ele, de a-şi da seama de drepturile, de avantajele cuvenite diferitelor niveluri de viaţă şi de ierarhia socială [21], cu alte cuvinte să fie conştiente de situaţia lor şi de caracterele care le deosebesc de alte clase. Bogăţia ajută la transformarea claselor, dar ea nu creează propriu-zis şi singură clase, căci e nevoie de o mentalitate, de o conştiinţă comună. **E. Goblot** recunoaşte acest lucru, susţinând că „nici clasele, nici subclasele nu coincid cu grade de avere, deoarece există burghezi săraci care rămân burghezi, cu toată sărăcia lor, după cum există bogaţi în clasele populare care pot fi foarte bogaţi, fără a deveni burghezi” [22]. De asemenea, clasele precedă profesiunea, fiindcă înainte chiar de a-şi alege o profesiune, individul aparţine deja unei clase prin familie, prin educaţia şi prin cultura pe care a primit-o [23]. *Clasele reprezintă deci niveluri de viaţă socială, create prin situaţie, condiţii de viaţă şi interese asemănătoare sau identice*.

Pe lângă elementele enunţate mai sus, clasa cuprinde însă în sine şi un alt element fundamental, cu o nuanţă specială de *individualism* sau, mai exact, de *particularism*, deoarece fiecare clasă are interese proprii ale sale, deosebite şi chiar opuse acelora ale altor clase, iar în raport cu totul social ele apar ca nişte grupări de apărare, care vor să-şi realizeze interesele şi aspiraţiile. Clasele reprezintă astfel indivizii în mare şi au, ca şi ei, momente în care intră în conflict cu societatea. Interesele particulare ale unei clase îi dau un caracter oarecum individualist, ceea ce a făcut pe unii sociologi să deprecieze clasele sociale în comparaţie cu *stările*. Astfel, Othmar Spann consideră clasa numai ca o sumă de indivizi cu aceeaşi situaţie economică, ca o grupare cu interese egoiste şi individuale, care nu vrea să recunoască societatea ca o realitate de sine stătătoare şi mai presus de individ, pe când starea ar fi un organ al societăţii, un membru subordonat al totalităţii spirituale [24]. Sombart face aceeaşi deosebire, susţinând că stările sunt grupări mai mari, bazate pe comunitatea de viaţă,

21. M. Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, Paris, 1913, Introduction.
22. Edmond Goblot, *La barrière et le niveau*, Paris, 1926, p. 19.
23. *Idem*, p. 45.
24. Othmar Spann, *Klasse und Stand*, in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena, IV Aufl., Bd. V.

încorporate în mod organic în societate, membre ale unui organism mai mare, ceva viu, în timp ce clasele ar avea un caracter mecanic şi individualist [25]. Tot aşa, **Albrecht** afirmă unitatea organică a stărilor cu totul social, considerând clasele numai ca uniuni în interesul personal şi egoist al indivizilor [26].

În realitate, deosebirea aceasta care se face între stări şi clase ni se pare foarte şubredă, deoarece stările sunt şi ele tot nişte grupe sociale ierarhice, bazate însă pe privilegii fixate pe cale juridică, căci indivizii din vechile stări erau grupaţi după naştere şi aveau drepturi exclusive. Fundamentul stărilor e de natură juridico-politică, ele reprezintă un fel de monopol al puterii în favoarea stărilor superioare şi o aservire absolută a celor inferioare. Dar, în afară de aceasta, şi în stări avem de-a face cu interese individuale ale unor grupări deosebite, ba chiar elementul individual este mai accentuat în stări decât în clasele sociale, căci vechile stări erau închise întocmai ca şi castele, neputând fi vorba de o ascensiune a celor de jos în stările superioare.

Clasele nu trebuie concepute numai din punct de vedere individualist sau particularist, căci ele nu au fiinţă în afară de totul social şi în absolută opoziţie cu dânsul, ci ele exercită şi reprezintă funcţiuni sociale, ele sunt grupări de indivizi cu interese şi condiţii de viaţă asemănătoare, îndeplinind aceeaşi funcţiune. Dacă însă la clasele sociale se vede mai clar caracterul particularist, aceasta se explică prin faptul că ele reprezintă azi forma cea mai avansată de diferenţiere socială şi de dezvoltare a personalităţii umane, când solidaritatea socială nu mai este oarbă şi mecanică şi nici constrângătoare în mod inconştient, ci e organică, conştientă şi oarecum consimţită, bazată pe dependenţa reciprocă dintre funcţiuni şi dintre indivizi. Ceea ce este exact din interpretarea individualistă e faptul că nu se poate concepe clasa fără elementul interesului propriu şi deosebitor al grupului.

Clasele sunt diferite, au trebuinţe variate, pe care nu şi le satisfac la fel, de unde toată varietatea de aspecte a societăţii.

În genere, clasele sunt neegale, ele prezintă totdeauna o ierarhie, deşi activitatea lor este egal de necesară pentru societate. Clasele sunt astfel niveluri de viaţă, care au între ele oarecare „bariere”, căci dacă indivizii dinlăuntrul aceleiaşi clase sunt cam egali, între clase sunt însă deosebiri mari. O clasă e, cum zice Goblot, tot aşa de demarcată faţă de celelalte ca şi o castă indiană, numai cât barierele se pot trece fără a dispărea, sunt bariere mobile [27]. Neegalitatea aceasta provine dintr-o dublă judecată de valoare, şi anume : din valorificarea bunurilor şi funcţiunilor sociale şi din aprecierea gradului până la care se pot ridica membrii unei clase în satisfacerea trebuinţelor şi în consideraţia socială. După valoarea care se atribuie funcţiunii sociale pe care o exercită o clasă şi după nivelul ei de viaţă, se face deosebire între clase superioare şi clase inferioare şi se stabilesc raporturi de supra- şi subordonare. Valorile sociale nu au fost întotdeauna aceleaşi, ci au evoluat, de aceea şi consideraţia diferitelor clase sociale a variat. Astfel, în societatea veche, constituită pe baza religiei, clasa preoţilor era cea mai apreciată, ea poseda cel mai înalt grad de consideraţie şi avea cele mai multe drepturi, pentru că preoţii erau cei mai potriviţi reprezentanţi ai valorii religioase.

Clasele aveau atunci un caracter oarecum spiritual. Mai târziu însă, puterea politică a devenit bunul suprem şi atunci apropierea sau depărtarea claselor de viaţa politică a determinat valoarea lor.

---

25. W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Bd. II, p. 1091.
26. Gerhard Albrecht, *Die sozialen Klassen*, Leipzig, 1926.
27. E. Goblot, *La barrière et le niveau*.

În genere, o clasă socială va avea o valoare mai mare şi un nivel cu atât mai ridicat, cu cât „membrii săi vor participa mai mult la viaţa colectivă” [28]. La neegalitatea de funcţiune şi de valoare a claselor se adaugă în urmă şi deosebirile de avere, care sporesc diferenţele dintre ele. Prin urmare, clasele apar într-o ordine oarecare şi prezintă o ierarhie de funcţiuni şi valori. Înlăuntrul aceleiaşi clase indivizii sunt însă cam egali. Se constată acest lucru mai ales la clasele inferioare, unde varietatea de profesiune e mult mai mică şi diferenţele de avere nu sunt mari. Din funcţiunea unitară pe care o îndeplinesc membrii unei clase şi din comunitatea de interese se naşte şi acea asemănare spirituală, despre care am vorbit mai înainte, un anumit fel de a gândi, o anumită concepţie despre viaţă şi o atitudine hotărîtă în politica socială. Uşor poate fi recunoscută clasa căreia aparţine un individ, după mentalitatea şi după limbajul pe care îl întrebuinţează, după felul său de conduită, ba chiar aspectul fizic al oamenilor pare că se modifică sub influenţa clasei sociale.

Cum apar clasele sociale ?

Din datele etnografice pe care le avem până acum, se poate constata lesne că în societăţile primitive indivizii sunt foarte asemănători, iar din punct de vedere social strâns legaţi între dânşii şi fără diferenţe sociale. Triburile însă sunt duşmane unele faţă de altele. „Cu cât e mai strânsă sinteza în interiorul tribului, cu atât mai netă este antiteza faţă de străini” [29]. De altminteri, e fapt cert că orice grup social, cu cât e mai conştient de valoarea sa, cu atât e mai înclinat să o exagereze în comparaţie cu aceea a altor grupe şi să deprecieze orice calitate sau însuşire superioară a altora, luând uneori chiar o atitudine ostilă în contra unor astfel de grupe şi organizări sociale. E un antagonism firesc al valorilor. De îndată ce începe să se dezvolte personalitatea omenească, se petrece în grupul social un proces de diferenţiere, de diviziune şi de specializare a funcţiunilor, iar produsul acestei diferenţieri sociale sunt clasele. Primele diferenţieri s-au făcut pe bază spirituală şi au produs stări religioase şi juridice, care mai târziu au devenit clase sociale propriu-zise, în special atunci când ele au avut şi un rol economic. Diferenţierea originară de funcţiuni, apariţia preotului şi a judecătorului în clanul primitiv, s-a accentuat o dată cu împrejurările politice şi atunci s-a născut nobilimea războinică, o clasă aparte, pe lângă aceea a preoţilor. Totuşi, în societăţile primitive nu avem încă de-a face cu clase, pentru că masa mare a poporului nu are conştiinţa unor interese deosebite de acelea ale preoţilor, judecătorilor sau războinicilor. Când însă aceste funcţiuni sunt legate cu interese economice şi au consecinţe economice (când conducătorii militari, preoţii etc. îşi arogă privilegii, îşi sporesc averea şi tind să exploateze mulţimea), atunci ele dau naştere claselor sociale propriu-zise [30]. *Prin urmare, din moment ce diviziunea de funcţiuni sociale e întovărăşită şi de deosebiri economice, apar adevăratele clase sociale*. Nu ne preocupăm aici de mijloacele prin care s-au provocat deosebirile economice, acestea pot fi furtul, violenţa, darul etc.

În concluzie deci, clasele sociale cuprind în esenţa lor un element individualizator, anume *interesul economic*, special pentru fiecare şi adesea contrar aceluia al altor clase. Ele reprezintă însă în acelaşi timp şi funcţiuni diferenţiate ale totului social, cu o valoare, o ierarhie şi un nivel de viaţă diferite. Din cele expuse se vede că apariţia claselor este legată de procesul de diferenţiere socială şi de viaţa economică, în special de formarea proprietăţii individuale. Dar ele îmbină, în acelaşi timp,

---

28. M. Halbwachs, *op. cit.*, p. V.
29. G. Simmel, *La différenciation sociale*, Paris, 1894, p. 6.
30. G. Albrecht, *Die sozialen Klassen*, Leipzig, 1926.

procesul de diferenţiere cu acela de integrare, căci membrii care exercită aceeaşi funcţiune, care se deosebesc de alţii, se adună laolaltă şi, în baza situaţiei lor economice şi a intereselor comune, formează clasa socială.

Câte clase sociale există în societate în genere? În trecut, economiştii au susţinut adesea existenţa a două clase sociale, având drept criteriu de diviziune calitatea muncii şi rolul ei pentru producţia economică. De exemplu, **Say** deosebeşte o clasă formată din indivizi care trăiesc din produsul propriei lor munci şi o a doua clasă de oameni, care trăiesc din munca altora. Alţii admit trei clase, arătând modul lor de evoluţie din societăţile primitive şi până astăzi. Astfel, în societăţile primitive se diferenţiază, în primul rând, clerul şi nobilimea războinică, constituind pătura sau clasa superioară, apoi oamenii liberi, care formează clasa mijlocie, şi sclavii, stratul cel mai de jos. În Evul mediu există o organizare mai complicată de clase, căci atunci se disting, pe de o parte, clerul, nobilimea şi mai târziu patriciatul urban, care reprezintă clasa conducătoare, apoi burghezii (ţăranii liberi, cei semiliberi şi meseriaşii din oraşe) formează a doua clasă, iar şerbii şi proletariatul oraşelor clasa a treia. În timpurile noi: burghezia capitalistă, clasa superioară, micii burghezi (ţăranii care au pământ, meseriaşii şi comercianţii mici), clasa mijlocie, iar proletariatul, clasa de jos.

Indiscutabil că aceste trei clase reprezintă funcţiuni sociale diferite, sisteme economice şi niveluri de viaţă variate. Ele există în orice societate, iar problema cea mare, care preocupă pe toţi conducătorii, e aceea a continuităţii sociale şi a legăturii dintre ele. În special la noi în ţară se impune atenţiei tuturor problema creării unei clase mijlocii româneşti, care să facă posibil procesul de ascensiune din clasa ţărănească în clasa conducătoare. Naţionalizarea oraşelor şi participarea elementelor destoinice de jos la conducere se va face efectiv prin intermediul acestei clase româneşti de mijloc.

Care este raportul dintre clase ?

Între clasele sociale pot fi, după împrejurări, raporturi diferite, şi anume: de colaborare, de dependenţă, de indiferenţă sau de luptă. Cel mai frecvent raport şi cel care izbeşte mai mult e acela de luptă. E de la sine înţeles că dacă orice clasă cuprinde în esenţa ei un element individualizator, clasele se vor ciocni între ele, căci fiecare urmăreşte interesele sale proprii şi tinde să-şi valorifice funcţiunea, dobândind prin aceasta şi drepturi noi şi ajungând la un nivel social mai înalt. Lupta este chiar una dintre formele de manifestare ale clasei şi din luptele istorice ale claselor ne dăm seama de existenţa lor. Lupta de clasă este un fapt care nu poate fi tăgăduit, oricum am aprecia-o noi. De aceea, mulţi sociologi fac din această luptă factorul cel mai important al evoluţiei istorice. Jean Paul Marat, ocupându-se de Revoluţia franceză, o consideră drept o luptă între clasele existente, şi anume între nobleţea de curte şi feudali, clerul superior, burghezie şi popor. Mai întâi burghezia a vrut să scuture jugul nobilimii feudale şi aceasta a dus la „adunarea naţională", în care burghezia a dobândit puterea, luând în mâinile sale marile administraţii ale statului. Apoi burghezia comercială s-a impus din ce în ce mai mult, iar în 1793 poporul însuşi a intrat mai activ în acţiune pentru valorificarea sa proprie. Tot intervalul de la 1789 până la 1804, frământat de diferite revoluţii, ar fi numai o serie de lupte de clasă. Robespierre însuşi susţinea că până la revoluţie statul a servit clasei guvernanţilor, contra căreia s-a luptat mereu proletariatul. **Thierry, Mignet, Guizot, Linguet** au admis acest punct de vedere [31]. Mai accentuat e formulat acest

---

31. H. Cunow, *Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts- und Staatstheorie*, Berlin, 1923.

principiu al luptei de clasă de L. v. Stein, care afirmă hotărât că între clasele superioare şi cele inferioare este o luptă necontenită. Opoziţia economică dintre ele devine o adevărată opoziţie socială, căci lupta dintre clase are ca obiectiv nu numai averea, ci şi predominarea în societate. Lupta dintre clase are mai întâi o formă individuală, e lupta lucrătorului contra patronului său, apoi această luptă creşte şi se generalizează prin formarea conştiinţei de clasă, care se întăreşte şi devine din ce în ce mai clară. Pauperismul contribuie la întărirea ideii de clasă şi, mai ales, la formarea clasei proletare. Gânditorul L. v. Stein recunoaşte necesitatea claselor sociale şi nu poate tăgădui lupta de clasă ca un fenomen social-istoric general. În lucrarea sa *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*, scrisă cu 6 ani înaintea *Manifestului comunist* al lui Marx, v. Stein vorbeşte despre rolul şi forţa proletariatului, pe care îl defineşte ca o clasă compusă din oameni care n-au nici cultura, nici proprietatea ca bază a valorii lor în viaţa socială şi care totuşi se simt chemaţi să nu rămână absolut lipsiţi de acele bunuri care dau personalităţii cea mai mare valoare [32]. Iar în *Gesellschaftslehre* adaugă că proletarii sunt în stare să-şi dea seama că raţiunea situaţiei lor sociale subordonate e în mizeria lor economică.

Marx este însă acela care face din lupta de clasă motorul întregii evoluţii istorice. În exilul lui la Paris, Marx s-a ocupat îndeaproape de luptele dintre partide şi de mişcările sociale din Franţa. A studiat atunci de aproape pe Thierry, Guizot, Leroux, Bouchez, s-a ocupat cu mişcările saint-simoniste şi fourieriste şi a cules material pentru teoria sa despre lupta de clasă, care formează centrul concepţiei sale. Sombart susţine chiar că întregul edificiu construit de Marx serveşte numai pentru a pune în valoare principiul luptei dintre clase [33].

Schmoller crede că Marx a ajuns la concepţia luptei de clasă din cauza urii sale contra burgheziei. În lucrarea sa *Die soziale Frage*, afirmă că Marx a fost un fanatic al urii şi un pesimist şi de aceea a formulat ideea luptei neîmpăcate, pe viaţă şi moarte, dintre clase. După Sombart, teoria luptei claselor sociale este expresia unei pătimaşe voinţe politice, prin care Marx voia să ridice proletariatul la rolul de conducător politic.

Statul este, după Marx, o organizaţie politică, o instituţie de predominare cu o conducere politică centrală şi cu un teritoriu bine determinat. Dacă în societate – Marx face clar deosebire între stat şi societate – oamenii sunt legaţi laolaltă prin activitatea lor economică, din care rezultă şi relaţii spirituale, în stat legătura dintre ei este pur politică. Toţi sunt supuşi aceleiaşi autorităţi. Statul e o organizare a forţei, independent de voinţele individuale, el se bazează pe clase, căci de îndată ce clasa superioară şi puternică din tribul primitiv a luat puterea şi a exercitat autoritatea faţă de clasele de jos, s-a născut statul. Deosebirile interne dintre clase au constituit deci baza pe care s-a construit statul. Marx, analizând diferitele faze evolutive ale statului: forma antică, cea medievală şi cea modernă, a ajuns la concluzia că statul şi-a schimbat forma o dată cu evoluţia economică, dar întotdeauna el a rămas în esenţa sa acelaşi: *stat de clasă*. Statul, care avea la început rolul de a ţine în frâu clasele de jos, de a toci chiar opoziţiile dintre clase produse prin procesul economic, foarte repede a devenit un instrument de stăpânire în mâinile unei clase, un mijloc de oprimare şi de exploatare a clasei muncitoare. În antichitate, autoritatea politică o aveau posesorii de sclavi, deci statul se confunda cu această clasă, în Evul mediu statul era organul de stăpânire a feudalilor asupra şerbilor şi ţăranilor legaţi de

32. Lorenz v. Stein, *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*, p. 6.
33. W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, Jena, 1924, Bd. I, p. 368.

pământ, iar azi el e instrumentul prin care capitaliştii exploatează pe lucrători. Sub toate formele, statul apare, după Marx, ca organizaţia clasei dominante, ca expresia principiului individualist şi egoist, iar toate schimbările politice pe care le înregistrează istoria sunt datorate evoluţiei economice şi luptei dintre clase. În *Manifestul comunist*, Marx spune : „istoria întregii societăţi de până acum este istoria luptelor de clasă" [34], a luptei dintre exploatatori şi exploataţi, dintre stăpânitori şi stăpâniţi. Aşa a fost lupta dintre patricieni şi plebei, aşa e azi cea dintre burghezi şi proletari.

Dar nu trebuie să se creadă că întotdeauna lupta a fost la fel, pentru că nici clasele nu au fost identice, iar mijloacele de luptă au variat. Niciodată însă lupta nu a fost atât de acută ca în statul modern reprezentativ, zice Marx, pentru că acum proletariatul s-a dezvoltat şi a devenit conştient de sine, a devenit revoluţionar. Astăzi, burghezia, prin comerţul mondial, prin centralizarea mijloacelor de producţie în mâinile câtorva, în fabrici mari şi monopoluri, creează o producţie maşinistă extraordinară, distruge pe micul industriaş şi îl sileşte să devină lucrător în fabrică, deoarece produsele sale cer mai mult timp pentru fabricaţie şi sunt mai scumpe decât cele ale fabricii. El nu poate rezista concurenţei maşinilor. Lucrătorii devin însă din ce în ce mai conştienţi de starea lor şi de faptul că prin munca lor se produce mult mai mult decât salariul pe care îl primesc : aceasta îi face să se organizeze pentru luptă, pentru a-şi apăra interesele.

Lupta lor nu e pur economică, ci are şi un caracter politic, deoarece ei vor să schimbe, o dată cu modul de producţie, şi autoritatea care îi oprimă şi să înlăture diferenţa de drepturi şi de situaţie socială care există acum între diferitele clase. Marx recunoaşte deci că lupta de clasă este o luptă nu numai economică, ci şi politică. Se dă astăzi o luptă între capitalişti şi salariaţi, căci salariatul vrea cât mai puţin timp de lucru şi salariu cât mai mare, ceea ce nu convine patronilor. Idealul care tinde să se realizeze prin luptă este ştergerea deosebirilor dintre clase, înlăturarea situaţiei de opresor şi oprimat. Pentru aceasta e nevoie ca proletariatul să devină clasă dominantă, e nevoie de *o dictatură proletară* temporară, când lucrătorii trebuie să aibă puterea politică în mâinile lor, dar să nu o întrebuinţeze în interesul lor personal. Ei trebuie să desfiinţeze proprietatea privată a mijloacelor de producţie şi să schimbe vechile raporturi de producţie şi distribuţie, or prin aceasta ei distrug înseşi condiţiile de existenţă ale claselor sociale. Prin dispariţia claselor sociale va înceta orice luptă şi se va realiza o formă nouă şi definitivă de societate, fără clase. Dacă predecesorii lui Marx afirmau existenţa unei lupte de clasă relative şi blânde în societate, Marx o absolutizează, o ridică la rangul de concepţie filosofică asupra societăţii şi face din ea singurul motor al întregii societăţi.

În ceea ce priveşte tactica acestei lupte, Marx şi Engels au fost exclusivişti, cerând înlăturarea oricărui compromis şi a oricărei concesii din partea proletariatului. Pentru dânşii, lupta de clasă impune o politică internaţională, căci interesul de clasă leagă laolaltă pe toţi lucrătorii, trecând peste orice sentiment şi idee naţională. Ura de clasă şi lupta au fost reluate mai în urmă şi transformate în dogme şi în o adevărată mitologie de către sindicalism.

Oricum ar privi cineva lupta de clasă, cu simpatie sau cu repulsie, ea nu poate fi totuşi tăgăduită, deoarece istoria ne arată existenţa ei necontenită. La vechii greci, chiar în epoca miceniană, se constată un fel de diviziune în clase cu interese opuse, iar între 1000 şi 700 î. Hr. îmbogăţirea nobililor aduce din ce în ce mai mult căderea ţăranilor. În secolului al VII-lea î. Hr. stau faţă în faţă, ca două clase opuse, bogaţii şi săracii,

34. K. Marx, *Das Kommunistische Manifest*, p. 25 şi Vorwort, p. 19.

aristocraţii feudali şi capitaliştii în opoziţie cu ţăranii şerbi, meseriaşii şi negustorii. Miletul şi Megara sunt teatrul unui adevărat război civil. Luptele de clasă fac necesară apariţia reformatorilor sociali [35]. În Corint, Periander ia pământ de la aristocraţi şi-l dă ţăranilor, în Atena Solon şterge datoriile ţăranilor, interzice sclavia pentru datorie şi stabileşte egalitate de drept între sate şi oraşe. Epoca de la anul 500 la 463 e o epocă de echilibru între clasele sociale din cetăţile greceşti. Dar de la 400 până la căderea definitivă sub romani sunt necontenite lupte de clasă. Acelaşi lucru îl arată şi istoria romanilor, căci şi aici, încă din timpurile cele mai vechi, stau faţă în faţă două clase sociale, patricienii şi plebeii, care se luptă pentru drepturi şi situaţii sociale.

Politica imperialistă de cucerire a vechii Rome a avut urmări şi asupra vieţii economice, căci prin extinderea ei în afară de Italia, a dat precădere comerţului faţă de economia agrară şi astfel patricienii, care erau mari proprietari de pământ, de turme şi de sclavi au devenit comercianţi şi capitalişti financiari. Ei au profitat de situaţie şi şi-au sporit latifundiile, pe care le cultivau cu sclavi şi cu plebei sărăciţi. În timpul regalităţii nu era încă o luptă de clasă propriu-zisă, dar mai târziu, cu cât opresiunea patriciană creştea şi plebeii cădeau mai jos, devenind din ce în ce mai dependenţi de patrician, s-au născut adevărate lupte de clasă. Plebeii au căpătat prin luptă acces la funcţiuni, au putut deveni preoţi, li s-a dat *connubium*, pe lângă alte avantaje economice. Aceasta până la anul 287. De îndată ce Roma a devenit mare putere, situaţia economică s-a schimbat şi clasele sociale s-au prefăcut, căci în locul economiei naturale-agrare a apărut economia monetară şi speculaţia şi, o dată cu aceasta, opoziţia între munca liberă şi cea neliberă, între capital şi muncă. Între anii 134-30 î. Hr. sunt în Roma mari lupte de clasă, răscoale sângeroase, care bântuie tot Imperiul roman. De aici toate reformele care se fac [36]. Nu insistăm mai mult asupra acestora, căci nu e în intenţia noastră de a face aici istoria luptelor de clasă. Trecând peste Evul mediu, în care se pregătesc elementele claselor noi şi când lupta e în stare latentă, constatăm încă din secolul al XIV-lea în oraşele din Flandra începutul formării unui proletariat care luptă contra corporaţiilor capitaliste. Acelaşi lucru în oraşele italiene. La sfârşitul secolului al XV-lea şi în secolul al XVI-lea au loc în Germania răscoalele ţărăneşti contra feudalilor clerici şi laici. După aceasta, Revoluţia franceză, mişcarea chartistă, care toate reprezintă în forme diferite lupte de clasă. În gradul cel mai mare de dezvoltare apare însă lupta de clasă în timpurile noi, când capitalismul s-a dezvoltat în forma sa industrială şi când lupta de clasă a dobândit cea mai mare intensitate. Dacă avem totuşi impresia că lupta de clasă nu este ceva vechi, aceasta se datorează faptului că acum clasele sunt mai bine conturate şi au conştiinţă de interesele lor proprii, de aceea şi lupta de apărare a intereselor lor e mai îndârjită. Astăzi clasele au uneori chiar organe de apărare a intereselor lor în partidele politice. E adevărat că partidul politic nu se poate confunda cu clasa, deşi e legat şi dânsul de interese economice, reprezentând adesea diferite clase şi programul său servind de multe ori unor anumite clase, totuşi partidul politic e altceva decât clasa socială. Partidul politic are o ideologie generală, un anumit mod de a înţelege statul şi de aceea trebuie să se ridice mai presus de interesele momentane ale unei grupe sociale, ţintind mereu către viaţa totului social, pe care trebuie să-l servească mai înainte de orice.

Teoria luptei de clasă se bazează deci pe ideea că toate acţiunile social-istorice au la bază interesul, că fenomenele istorice sunt realizate de mase organizate în

---

35. M. Beer, *Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe*, I, Berlin, 1922.
36. L. Bloch, *Soziale Kämpfe im alten Rom*, Leipzig und Berlin, 1920.

forma de clasă,iar clasa dominantă e aceea care posedă mai multe şanse de câştig şi mai multe instrumente de muncă din punct de vedere economic. Puterea e în funcţie de capital [37]. Sombart, care combate astăzi lupta de clasă, recunoaşte totuşi că există un interes de clasă şi că acesta a căpătat un rol din ce în ce mai mare în viaţa socială, ba chiar admite că din diferenţa de interese faţă de sistemul economic rezultă şi o oarecare opoziţie a lor [38]. Dar Sombart găseşte acum cuvinte destul de tari pentru a combate lupta de clasă, considerând-o ca o primejdie pentru societate. E adevărat că Marx, vorbind despre lupta de clasă, a dat o excesivă importanţă proletariatului şi a privit întreaga societate prin prisma intereselor numai ale acestei clase. De asemenea, e just că programul marxist a înscris ca punct de realizare ura şi lupta de clasă, care pot deveni periculoase pentru stat, împiedicând viaţa paşnică şi solidară. Dacă însă lupta de clasă e un fapt constant, rămâne să vedem numai cum trebuie înţeleasă şi ce rol are ea în mecanismul social, căci ea nu poate fi interpretată numai prin prisma marxismului.

Din punct de vedere psihologic considerată, lupta de clasă poate să apară ca o reacţiune izvorâtă din anumite sentimente ale oamenilor, în special din revolta în contra nedreptăţii şi a privilegiilor. În trecut lupta de clasă nu a fost aşa de acută, pentru că şi condiţiile sociale în care s-a dezvoltat personalitatea omenească o făceau mai blândă şi uneori chiar imposibilă. Într-adevăr, lupta de clasă presupune, din punct de vedere psihologic, un resentiment ; or, e ştiut că resentimentul presupune o oarecare egalitate socială formală, care nu exclude însă diferenţele reale de putere, de avere şi de cultură. Sclavul, care se simte şi se ştie sclav, nu se revoltă contra stăpânului său când acesta îl biciuieşte [39]. Tot aşa, în organizarea socială pe bază de caste religioase sau de stări, indivizii se resemnează, dar într-o societate cu tendinţe democratice, cu egalitate formală, resentimentul în contra acelora care au puterea reală şi averea, în contra acelora care distrug egalitatea formală are un teren foarte propriu de dezvoltare.

Din punct de vedere politic, lupta de clasă e tot o reacţiune, anume actualmente în contra burgheziei, care şi ea s-a ridicat prin luptă contra nobilimii şi clerului.

Lupta de clasă nu trebuie considerată însă ca un principiu absolut de evoluţie, căci ea nu este singura forţă socială, ci e numai una dintre forţe, deci un principiu relativ. *Lupta de clasă e un mijloc şi nu un ideal, o funcţiune socială cu valoare subordonată faţă de interesele generale ale societăţii*. Ea reprezintă, pentru fiecare clasă, „o solidaritate antitetică de interese” [40]. În al doilea rând, deşi lupta aceasta izvorăşte dintr-o contradicţie de interese economice, totuşi ea nu are un caracter pur economic, ci se extinde şi în alte domenii. Puterea economică dă unei clase tendinţa de dominare şi de acaparare a drepturilor şi autorităţii politice, de aceea lupta de clasă trece din domeniul economic în cel juridic şi politic, devenind *o luptă pentru punerea în valoare a funcţiunii sociale pe care o exercită clasa şi pentru cucerirea de drepturi politice, o luptă pentru ascensiunea către un alt nivel de viaţă socială şi politică*. Clasele sociale se reînnoiesc şi se prefac prin luptă, căci unele se distrug şi altele apar sau se ridică. Aşa s-a ridicat după Revoluţia franceză burghezia, care a luat locul nobilimii.

Dar clasele nu sunt într-o necontenită luptă, ci în viaţa socială avem de-a face cu o alternanţă între luptă şi armonie. Din lupta lor se naşte o altă formă juridică şi

37. W. Sombart, *Die Idee des Klassenkampfs. Theorie des Klassenkampfs. Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Stuttgart*, München, 1925.
38. *Ibidem*.
39. Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Bd. I, Leipzig, pp. 58-59.
40. W. Sombart, *Die Idee des Klassenkampfs*.

politică, alte moravuri şi norme etice, precum şi legi adecvate situaţiei sociale nou create. O dată realizate interesele imediate ale claselor, se stabileşte un fel de echilibru, o armonie între clase, până ce apar trebuinţe şi interese noi. Ceea ce se numeşte în genere echilibrul forţelor opuse este tocmai armonia care se stabileşte între interese care pot veni în conflict într-un anumit moment. Dreptul şi toate formele de organizare a instituţiilor par de multe ori a fi mai mult rezultatul unor compromisuri în urma luptelor de clasă decât produsul unei logici raţionale [41]. Interesele claselor se exprimă în mod concret în forme de drept, care tind să fixeze în anumite cadre legale viaţa claselor sociale. Acestea coincid adeseori cu interesele clasei dominante. Dar viaţa socială, cu inegalităţile inerente veşnicului proces de diferenţiere, creează necontenit interese şi aspiraţii noi, care tind să treacă peste forma rigidă a legii. Şi atunci clasele cu interese noi vor să schimbe forma de drept şi organizarea politică, intrând prin aceasta în conflict cu clasele care fireşte sunt interesate la menţinerea acestor forme şi care nu vor să cedeze de bunăvoie. În societatea modernă în special, când s-au afirmat tendinţe democratice, lupta a fost mijlocul cel mai important prin care s-au cucerit drepturi noi şi prin care clasele de jos au putut să se ridice şi să dobândească drepturi mai multe, ajungând la un alt nivel social.

Ordinea de stat este bazată pe ierarhia firească a claselor. Dar funcţiunile sociale sunt exercitate de membrii acestor clase, care, chiar în mod involuntar, pot avea în vedere în primul rând interesele clasei lor. Statul însă este ceva mai mult decât o clasă – întotdeauna totul e mai presus decât părţile sale componente – ; de aceea, dacă clasele sociale sunt în luptă între ele, faţă de stat ele nu pot fi decât subordonate. Iată pentru ce spuneam că lupta de clasă are un caracter relativ şi nu absolut. Societatea a evoluat prin diferenţiere, iar din diferenţiere s-a născut lupta, care în felul acesta devine o consecinţă a acelui proces şi un principiu al dinamicii sociale, căci din lupta claselor se nasc organizări sociale noi. Lupta claselor nu e totuna cu războiul civil şi nici nu e singurul principiu de evoluţie socială, ci e o luptă pentru valorificarea funcţiunii, pentru realizarea intereselor economice şi pentru dobândirea unui nivel social mai ridicat. Clasele moderne nu au caracterul vechilor caste şi stări, căci ele nu formează sisteme închise şi nici nu sunt încremenite, ci evoluează, se transformă, iar indivizii care le compun se schimbă. În sufletul fiecăruia există în mod firesc dorinţa de mai bine, aspiraţia de a se ridica, de aici tendinţa de ascensiune, care se poate realiza pe două căi, şi anume *în mod brusc* sau *lent*. Dar, pe lângă tendinţa aceasta de ascensiune individuală, de a trece dintr-o clasă inferioară în alta superioară, constatăm şi aspiraţia unei clase întregi de a se ridica şi a-şi valorifica interesele şi funcţiunea pe care o are, de unde lupta de clasă. Prin urmare, fără a face din lupta de clasă un ideal, trebuie să recunoaştem că ea este o realitate şi un principiu evolutiv. Idealul este ca în lupta sau emulaţia dintre clase să nu se piardă niciodată din vedere interesele generale ale întregului social şi să nu se pericliteze prin lupte intestine viaţa totului social.

Clasele sociale variază cu structura societăţii şi au aspecte diferite după împrejurări. În anumite societăţi ele apar într-o formă mai puţin obişnuită, pe care nu o putem constata decât în antichitate şi chiar în unele societăţi de azi, dar având o întindere limitată. Forma cea mai obişnuită sub care apar aceste clase, în special în Orientul depărtat, este cea de *castă*. Se poate discuta dacă aceste caste sunt forme vechi de clase sociale, care au avut o oarecare generalitate, sau dacă nu cumva ele

41. E.A. Ross, *Das Buch der Gesellschaft*, Karlsruhe, 1926, p. 178.

formează un fenomen specific existent numai la indieni. După unele informaţii din Herodot şi Diodor, s-ar părea că în vechime au existat caste şi la egipteni, unde populaţia era grupată după profesiuni în: preoţi, agricultori, negustori, porcari, boari etc. Semne de distincţie şi privilegii aveau preoţii şi militarii, între care erau împărţite de altminteri şi pământurile. Cu toate acestea, existenţa castelor nu apare aşa de net şi clar la egipteni, căci funcţiunile sociale pe care le exercitau diferiţii conducători sau anumite elemente producătoare din ţară nu erau separate în mod absolut. De pildă, funcţiunile militare şi cele sacerdotale nu numai că nu se excludeau, ci de multe ori chiar se găseau întrunite în una şi aceeaşi persoană. Tot aşa, nu se vede destul de precis dacă înlăuntrul acestor grupe exista o transmitere ereditară a profesiunii, căci, după unele informaţii, regele avea puterea de a schimba după bunul său plac situaţiile tradiţionale ale supuşilor săi.

În forma lor clasică, castele apar însă la indieni. Casta nu este o grupare teritorială, căci membrii ei se pot găsi împrăştiaţi în diferite triburi şi pe teritorii depărtate unul de altul. De asemenea, ea nu este nici o grupare politică, ci are un caracter pur social. Ca şi clasele sociale moderne, castele sunt unităţi funcţionale, fiecare având funcţiunea şi menirea ei. În deosebire însă de aceste clase, care îşi au originea în trebuinţele societăţii, castele au un temei religios şi, la originea lor, apar ca nişte comunităţi rituale, care mai târziu devin chiar comunităţi de sânge. După tradiţia vedică, originea castelor e de natură divină, fiecare reprezentând câte o treaptă ierarhică. Zeul suprem, Brahma, ar fi produs castele indiene din diferitele sale organe. Ca unităţi sociale, castele au următoarele caractere: 1) în fiecare există o *specializare ereditară*, căci, indiferent de aptitudinile indivizilor, înlăuntrul unei caste profesiunile se transmit în mod ereditar, fiul trebuind neapărat să îmbrăţişeze profesiunea tatălui său. Profesiunile devin astfel în caste nişte monopoluri obligatorii pentru familie. 2) *Castele au repulsie una faţă de alta*. Ele sunt endogame şi nu se amestecă împreună, pentru ca să nu degenereze.

Avem de-a face deci cu nişte grupe închise, între care nu există raporturi nici de căsătorie, nici măcar de contact social, în orice formă. De pildă, membrii din caste diferite nu pot mânca la aceeaşi masă, ba chiar unui membru dintr-o castă inferioară nu-i este permis să privească mâncarea şi nici măcar bucătăria unuia dintr-o castă superioară. Între caste nefiind decât repulsie şi oroare, se înţelege că nu poate fi vorba de vreun proces de ascensiune şi de comunicare dintr-o castă într-alta. 3) *Inegalitatea castelor şi riguroasa lor ierarhie* constituie al treilea caracter specific al lor. Inegalitatea aceasta se vede din privilegiile pe care le au castele superioare, care nu plătesc nici impozite şi cărora le sunt rezervate chiar drepturile la cultură, pe când castele inferioare nu au decât datorii şi sarcini [42]. Nu este vorba însă numai de o inegalitate juridică şi politică, ci, după credinţa indienilor, chiar de una morală, întrucât virtuţile şi însuşirile omeneşti variază, în concepţia lor, după caste. În India de astăzi, castele existente diferă, ce e drept, de cele clasice, deşi au pretenţia de a le corespunde. Castele clasice sunt: 1) *brahmanii*, castă sacerdotală, de esenţă divină, stăpânitoare a tot ce există şi care, pentru înlesnirea sa proprie, a dat puterea militară unei alte caste, care în ordinea ierarhică vine imediat după dânsa, casta militară. 2) *Kṣatriya* – aceasta este a doua castă în ordinea ierarhică, care, împreună cu brahmanii, are puterea de conducere. 3) *Vaiśya*, casta comercianţilor şi a agricultorilor, neavând nici un fel de privilegiu, nici chiar de natură economică. 4) *Sūdra*, care cuprinde pe sclavi. Acestea sunt castele clasice şi tradiţionale. Astăzi însă în India sunt numeroase

42. C. Bouglé, *Remarques sur le régime des Castes*, Paris, 1899.

caste, întrucât înlăuntrul fiecăreia s-au născut numeroase subdiviziuni, fiecare cu instrumentele ei de lucru, cu portul ei şi cu felul de viaţă special al ei. În zilele noastre însă este posibil ca o castă să-şi schimbe profesiunea, dar pentru aceasta casta întreagă trebuie să îmbrăţişeze altă profesiune, nu indivizii izolaţi. Prin urmare, şi acum încă există un fel de specializare ereditară, precum există şi ierarhie de caste, întrucât rangul şi valoarea socială a diferiţilor indivizi se măsoară în India după casta căreia aparţin, precum şi după raporturile în care se găseşte casta lor cu brahmanii. Este totuşi un progres, întrucât astăzi nu mai există între caste repulsia de odinioară, ba chiar se constată şi un început de amestec între ele, sub forma concubinajului.

Care este originea istorică a acestor caste? **P. Janet** susţine că ele reprezintă cuceriri succesive, că prin urmare ar fi nişte pături de populaţii diferite, cei inferiori reprezentând pe autohtonii cuceriţi de către alte populaţii războinice, care au venit asupra lor [43]. Dahlmann crede însă că ele sunt produsul evoluţiei economice, nefiind altceva decât nişte grupări sociale încremenite. Castele cele mai nobile au profesiunile cele mai noi şi mai importante şi au fost mai mult în contact cu civilizaţia în decursul evoluţiei. La acestea Max Weber adaugă, pe lângă factorul economic, şi factorul etnic, care, după cum crede el, ar fi ajutat la formarea castelor indiene. El se întemeiază pe faptul că *brahmanii* [44] sunt albi, *Kṣatriya* de obicei roşii, *Vaiśya* galbeni, iar *Sūdra* negri. Este foarte greu să putem desluşi originea lor istorică şi toate ipotezele emise nu se pot sprijini pe dovezi concludente, de aceea ele sunt simple conjecturi. Ceea ce este însă sigur la ele e baza lor religioasă, căci, deşi castele reprezintă diviziuni de muncă, deosebiri de avere şi profesiune, acestea se întemeiază pe transmiterea ereditară de funcţiuni, iar stima castelor inferioare faţă de cele superioare nu este numai resemnarea faţă de cineva pe care nu-l poţi ajunge sau întrece, ci e bazată pe un sentiment real de dependenţă, cu rădăcini religioase în suflet. Iată deci cum într-o societate cu structură religioasă, bazată pe tradiţia sfântă, subdiviziunile sociale au şi ele un caracter religios. Se înţelege că aceste caste, care reprezintă un fel de organizări paralele, în modul lor de funcţionare, cu clasele sociale din timpurile noi, ar putea fi considerate ca nişte adevărate clase.

Cu toate acestea, castele indiene nu reprezintă clase propriu-zise, deoarece ele nu s-au considerat niciodată ca formaţiuni subordonate unui tot, unui întreg social, ci au format oarecum societăţi aparte, ceea ce nu este cazul cu clasele sociale, care, oricât s-ar lupta între ele, îşi dau seama că, în ultimă instanţă, ele nu sunt decât nişte părţi constitutive ale societăţii, că ele nu au viaţă independentă de societate. Se ştie câtă greutate a întâmpinat Mahatma-Gandhi în acţiunea sa de deşteptare a conştiinţei naţionale în poporul indian, tocmai din cauza existenţei acestor caste. De aceea, înţelegând că nu poate lupta în contra acestei structuri religioase a societăţii indiene, a vrut să o reformeze tot pe cale religioasă şi prima lui grijă a fost de a reduce numărul castelor deocamdată la castele clasice, începând astfel procesul de integrare a societăţii indiene în unităţi mai mari şi mai compacte.

Trecând mai departe la alte forme de organizare socială şi în alte epoci, anume la cea medievală, vom găsi şi atunci forme de clase sociale deosebite, dar corespunzătoare mentalităţii societăţii din acel timp. În Evul mediu se constată existenta aşa-numitelor „stări sociale”, care seamănă şi cu castele în oarecare măsură, dar şi

43. Paul Janet, *Histoire de la science politique*, 2 vol, Paris, 1872.
44. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920.

cu clasele sociale moderne. Ceea ce în castă este profesiune moştenită şi obligatoriu transmisă de înaintaşi în starea medievală devine obicei şi drept, căci stările sunt grupe bazate pe privilegii şi exclusivitate de drepturi. Ele fixează pe oameni într-un anumit grup după naştere, dându-le în acelaşi timp şi anumite drepturi. Prin urmare, indiferent de cauzele care le-au produs, fundamentul stărilor este juridic şi politic. Privind formarea stărilor din epoca cea mai veche, constatăm că cea dintâi care s-a diferenţiat a fost cea clericală şi care multă vreme a transmis funcţiunea sa în mod ereditar urmaşilor. Uneori preoţii formau o corporaţie, care cuprindea membri din tată în fiu, familii întregi aparţinând clerului. Ca interpreţi ai voinţei zeilor, preoţii exercitau o netăgăduită influenţă asupra statului, dar nu numai în această calitate de reprezentanţi ai puterii divine, ci şi din cauza pregătirii şi înţelepciunii lor, pentru că ei aveau oarecum monopolul ştiinţei şi al spiritualităţii ; preoţii constituiau starea cea mai înaltă, în mâinile căreia erau concentrate toate puterile. În al doilea rând au venit nobilii. După cum clerul era legat de religie, nobilimea este asociată cu ideea de autoritate conducătoare. Ea a avut mai multe forme, care au apărut treptat, o dată cu evoluţia istorică. Astfel, la început a existat *nobilimea prin naştere*, titlurile şi privilegiile aparţinând familiei ca o proprietate a sa, pe care o transmitea urmaşilor. Regele era un *primus inter pares* şi dacă el nu reuşea să se impună, atunci toate acţiunile sale erau în absolută dependenţă faţă de această nobilime. O a doua formă de nobleţe este cea *de serviciu*, creată de rege prin propria sa putere. Regele face din oamenii săi nobili. La francezi, din secolul al V-lea până în secolul al VIII-lea, în timpul merovingienilor, se naşte această nobilime pe baza serviciilor făcute regelui şi a credinţei către el. Prin urmare, această speţă de nobilime nu-şi are fundamentul şi originea în sine însăşi şi la început nici nu se transmitea prin moştenire. Astfel, de pildă, la francezi, nobleţea de serviciu devine ereditară în timpul carolingienilor. În Evul mediu cavalerii reprezintă o astfel de nobilime, iar serviciile aduse de dânşii sunt de natură războinică. Tot o creaţie a regalităţii este şi *nobleţea de curte şi de funcţiune.*

A treia stare a constituit-o poporul liber, micii proprietari şi meseriaşii. În antichitate exista şi o a patra stare : sclavia. Nu ne ocupăm aici de nici una din aceste stări, precum nu insistăm nici asupra evoluţiei şi originii lor, căci acestea sunt probleme speciale de sociologie, depăşind cadrul sociologiei generale. Din cauza privilegiilor pe care şi le arogau aceste stări, începe lupta dintre ele. Mai ales între anii 1600 şi 1789 istoria oraşelor şi a statelor e frământată de astfel de lupte. Stările au îmbrăcat forma corporaţiilor în a doua etapă a dezvoltării lor, fiind bazate pe profesiune, nu numai pe puterea lor politică şi având şi o ierarhie juridică. Dar trebuie să observăm un lucru interesant, anume că aceste stări, care în mod logic trebuiau să fie expresia întregului social şi să reprezinte puncte de întretăiere a societăţii cu interesele indivizilor, au devenit unităţi de acaparare a societăţii şi de oprimare a altora. De aici reacţiunea pe care au trezit-o şi lupta care s-a început în contra lor. Stările, în forma lor veche, sunt o speţă de clase sociale, dar sub aspectul mai nou de corporaţii au cu totul alt sens şi nu mai corespund ideii generale de clasă. Pentru a determina mai precis raportul dintre clase şi stări, trebuie să ne gândim la cele două noţiuni, care astăzi sunt aproape confundate, societatea şi statul. Stările au apărut ca echivalentul politic al claselor sociale în statul medieval şi chiar în cel modern până la Revoluţia franceză.

Clasele sociale, cu diferitele lor forme, ordonate şi armonizate într-o structură socială religioasă, cum e la indieni, sau într-o structură economică şi capitalistă, cum e societatea europeană modernă, reprezintă unităţi funcţionale şi sunt rezultate ale procesului de diviziune a funcţiunilor sociale.

Dar structura unei societăţi nu este nici ea ceva neschimbător, ci suferă influenţa vremilor, de aceea se modifică o dată cu unele evenimente istorice şi sociale, precum se poate transforma şi sub influenţa unor forţe care lucrează în mod constant. Aceşti agenţi dinamici, care construiesc şi schimbă totul, sunt *trebuinţele* omeneşti de tot felul şi, cum acestea se înmulţesc mereu, căci o dată satisfăcută una, atrage după sine altele, se înţelege uşor că se complică şi structura socială. H. Spencer a observat că structura societăţii primitive este simplă pentru că şi sufletul primitivului nu este complicat. De îndată însă ce se nasc trebuinţe noi, se simte nevoia de a se crea funcţiuni noi şi acestea fac ca structura socială să se modifice, să se complice. În orice societate apar evidente două tendinţe, care se contrazic şi care totuşi alcătuiesc cele două faze prin care trece viaţa socială. E vorba de *tendinţa de conservare* a structurii societăţii, pe de o parte, iar pe de alta de principiul de transformare a ei, de *evoluţia socială*.

Din cauza înmulţirii şi prefacerii trebuinţelor, societatea e supusă reformării şi transformării. Pretutindeni într-un anumit moment s-au formulat nemulţumiri, care au mers crescând, ajungând de multe ori chiar la acţiuni violente pentru a schimba ordinea existentă, căci pretutindeni s-a simţit într-un moment dat o nepotrivire între trebuinţele şi aspiraţiile noi care erau în sufletul oamenilor şi obiceiurile şi formele de instituţii existente. Începând cu visul utopic de schimbare, formulat în poezii sau în romane, continuând cu mişcarea de propagandă activă în contra structurii sociale dintr-un anumit timp şi sfârşind cu revoluţiile, s-a afirmat mereu, de când există societate, tendinţa de transformare, care se poate face pe două căi : *prin evoluţie* sau *prin revoluţie*.

Evoluţie şi revoluţie

Ideea de evoluţie nu este un produs al ştiinţelor naturale şi nu a apărut pentru prima dată în ele, căci în cugetarea metafizică se găseşte exprimată într-o formă, deşi nu suficient de precisă, totuşi destul de clară încă din antichitate, la **Anaximandru**. În gândirea nouă, **Nicolaus Cusanus** denumea cu termenul de evoluţie raportul dintre Dumnezeu şi lume, susţinând că din unitatea supremă, care este Dumnezeu, se separă ceea ce este finit şi se dezvoltă într-o diversitate de forme spaţiale şi temporale. Până în secolul IX, de cele mai multe ori se înţelegea prin evoluţie procesul de dezvoltare a unor dispoziţii şi forţe ascunse, care ar exista în lucruri într-o stare latentă. Chiar la **A.D. Xenopol** găsim afirmaţia că evoluţia este o forţă naturală, care se dezvoltă treptat. E o forţă interioară, zice Xenopol, fără de care materia nu s-ar putea prezenta decât mereu aceeaşi, manifestările sale nefiind decât nişte repetiţii monotone. Diferenţele dintre popoare se explică prin faptul că „forţa evoluţionistă lucrează în moduri diferite, după timpuri şi rasele prin care se manifestă” [45]. Iată deci ilustrarea acestei concepţii filosofice a evoluţiei până în zilele noastre.

În ştiinţele naturale ideea aceasta îşi face drum la Kielmayer, care atrăsese atentia asupra asemănării animalelor superioare, în prima lor fază după naştere, cu fiinţele inferioare. Mai departe, ideea aceasta este dezvoltată de Darwin şi Spencer. Mai bine decât naturaliştii şi înaintea lor, juristul Savigny a explicat evoluţia referindu-se la viaţa dreptului popoarelor şi arătând modul cum se schimbă formele de drept, pe care el le pune în dependenţă de caracterul popoarelor.

45. A.D. Xenopol, *Théorie de l'histoire*, pp. 210-211.

Prin evoluţie însă se pot înţelege mai multe lucruri, de aceea e bine să ne fixăm de la început asupra sensului acestei noţiuni.

Astfel, într-un înţeles foarte general, evoluţie poate însemna *curgerea fenomenelor*, în opoziţie cu *persistenţa* şi cu încremenirea într-o anumită stare. Aceasta ar fi totuna cu ceea ce numesc germanii *Werden*. Dar prin aceasta nu s-a arătat deloc ce este evoluţia propriu-zisă, căci nici o existenţă reală nu este ceva încremenit, ci, din contra, se manifestă printr-o necontenită devenire. Şi atunci, identificând devenirea cu realitatea, n-am făcut altceva decât am formulat o anumită concepţie asupra realităţii înseşi. Acesta ar fi sensul metafizic oarecum al ideii de evoluţie. Un al doilea sens, care se poate atribui evoluţiei şi care cuprinde o idee nouă foarte importantă, este acela de *schimbare*. Prin urmare, la noţiunea de devenire se adaugă şi aceea de schimbare. Stadiile unui proces de devenire nu trebuie să se repete mereu, căci în acest caz nu se mai poate vorbi de evoluţie. Pentru a putea spune despre un fenomen că a evoluat, trebuie ca o dată cu succesiunea temporală a fazelor prin care trece el să se constate schimbări, cu alte cuvinte este nevoie ca aceste faze să fie diferite între ele. Prin urmare, evoluţie înseamnă în acest sens *schimbare succesivă*.

La aceste sensuri **Heinrich Rickert** adaugă şi altele, arătând când este înţeleasă evoluţia în mod prea îngust şi când prea larg [46]. După cum nu se poate considera simpla succesiune ca un proces de evoluţie şi nimeni nu poate susţine că alternarea zilei cu noaptea sau succesiunea anotimpurilor unul după altul constituie un proces de evoluţie, tot aşa nu orice schimbare se identifică cu evoluţia. Schimbarea trebuie privită în raport cu *totul,* în cazul de faţă cu „întregul social”. Dacă acea schimbare reprezintă ceva nou, atunci avem un proces de evoluţie. De aici au dedus unii că schimbarea trebuie să reprezinte o etapă în realizarea unui scop. În acest caz, diferitele schimbări apar numai ca nişte stadii succesive, care realizează un scop final. Evoluţia ar cuprinde atunci în sine un element teleologic. În biologie se pare într-adevăr că procesul de evoluţie are în sine un astfel de moment, întrucât avem de-a face acolo cu un scop nevoit, care există în sine şi în afară de conştiinţa omenească. Dar aceasta numai în biologie. În sfârşit, n-au lipsit nici gânditorii care să vadă în evoluţie un proces de realizare a unor valori într-o ordine ascendentă. Aceştia au confundat evoluţia cu *progresul*.

Progresul este însă altceva decât evoluţia, căci el presupune o valorificare, o apreciere calitativă sau cantitativă, ceea ce nu există în noţiunea de evoluţie. Progresul presupune o creştere continuă, o complicare, o ascensiune de la inferior la superior, o perfecţionare, el implică o judecată de valoare, care lipseşte evoluţiei, ea nefiind altceva decât o serie de transformări succesive. Desigur, şi evoluţia poate fi obiect de apreciere, dar atunci facem filosofia evoluţiei şi o înglobăm într-un sistem de valori generale, nemaiexplicând prin ea transformările reale din natură sau societate. Progresul este „aprecierea subiectivă a valorii transformărilor” [47]. În filosofia hegeliană, evoluţia se confundă cu progresul, căci trecerea treptată a spiritului de la o formă la alta constituie în acelaşi timp un proces de ascensiune şi de perfecţionare a lui. Dezvoltarea dialectică a spiritului absolut este un proces de dezvoltare al conştiinţei, dar în acelaşi timp şi de transformare a lumii. Hegel concepe schimbarea socială ca un rezultat necesar al evoluţiei spiritului universal, care trece de la forme mai simple şi inferioare la forme superioare şi complicate. Dar aceasta este metafizică

46. Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, II Auflage, Tübingen, 1913.
47. P. Caullet, *Éléments de Sociologie*, Paris, p. 336.

pură. Evoluţia şi progresul trebuie să rămână două noţiuni deosebite, fiecare cu rostul şi sensul său. Politica socială se ocupă de progresul social, ea face aprecieri şi formulează idealuri, pe când ştiinţa socială constată şi explică numai ceea ce este, fără a face nici un fel de apreciere.

În ceea ce priveşte evoluţia socială, Aug. Comte a formulat o lege de evoluţie, având pretenţia de valabilitate generală. Societatea omenească, străbătând cele trei faze pe care le parcurge spiritul, trece în organizarea sa de la faza războinică la cea industrială. Acesta ar fi sensul evoluţiei societăţilor, după pozitivismul lui Comte. În cursul evoluţiei sociale însă deosebeşte Comte două feluri de perioade, şi anume: *perioade organice*, acele epoci în care se elaborează un nou tip de societate, şi *perioade critice*, de descompunere, când începe să se producă atipia. Trecând prin aceste epoci, societatea îşi urmează drumul său evolutiv şi ajunge la sfârşit să se concretizeze într-o formă paşnică de producţie industrială perfecţionată.

H. Spencer, aplicând ideea generală a evoluţiei, trecerea de la omogen la eterogen, susţine că orice societate, în mersul său normal, îşi diferenţiază structura şi îşi complică funcţiunile o dată cu creşterea. Punctele de reper între care are loc tot procesul de evoluţie al societăţii sunt, ca şi pentru Aug. Comte, o fază iniţială militar--religioasă şi alta finală, industrial-politică. În definitiv, Aug. Comte şi H. Spencer, în forme diferite, susţin însă aceeaşi idee, pe care o găsim şi la alţi sociologi, anume la Durkheim, adică trecerea de la solidaritatea inconştientă, mecanică, exterioară şi constrângătoare, la o solidaritate organică, bazată pe diviziunea muncii şi pe interese. Aproape toţi sociologii recunosc acest proces evolutiv şi nu se poate tăgădui de nimeni că drumul parcurs de societatea omenească merge de la coeziunea religioasă-militară la cooperaţia voluntară şi conştientă a indivizilor. De la clanul nediferenţiat la trib, la familia patriarhală, la sat şi oraş, la naţiune şi stat, iată o serie de tipuri în care în mod gradat se poate constata dezvoltarea conştiinţei de apartenenţă la tipul respectiv, în sufletul fiecărui individ.

Procesul de evoluţie socială se bazează însă pe *principiul continuităţii în schimbare*, iar acesta se vede în special în continuitatea instituţiilor sociale. Evoluţia ca atare constă din schimbări, din transformări, dar acestea se fac treptat şi fără a întrerupe funcţionarea normală a vieţii sociale, ba chiar de foarte multe ori în aceleaşi cadre generale. Evoluţia socială poate fi concepută ca un produs natural, supus legilor mecanice, aşa cum susţinea Herbert Spencer, sau ca un proces spiritual, care urmează neapărat transformării ideilor. Desigur, evoluţia societăţii este o parte şi un moment din evoluţia integrală, dar ea este legată mai ales de evoluţia spirituală şi de legile ei, neurmând unei cauzalităţi mecanice, oarbe. În acest proces nu poate fi deci neglijată schimbarea ideilor şi credinţelor omeneşti. Indivizii şi masele au fiecare rolul lor bine determinat în evoluţia socială.

Am susţinut în cursul acestui studiu că individul este acela care ajută la transformare, căci el se diferenţiază din grupul social şi, prin creaţiile sale, produce ceva nou, care este apoi adoptat de societate. Indivizii, marile personalităţi, pot da impulsiuni pentru modificarea structurii societăţii, căci ei creează curente şi lansează idei noi. În toate vremile a fost aşa. Chiar în cea mai primitivă formă de societate, în clanul nediferenţiat, a trebuit să fie un individ cu inteligenţă mai dezvoltată care să dea o formă oarecare trebuinţei de a evita incestul şi acesta a imaginat clasele matrimoniale, pe care primitivii le respectă cu sfinţenie. În genere, masele reprezintă principiul persistenţei, căci obiceiul şi tradiţia le stăpânesc pe ele mai mult, în timp ce indivizii sunt mobili, uşor schimbători. Desigur că aceşti indivizi creatori, capabili de a antrena pe alţii după dânşii, sunt elemente deosebite, cu forţă de creaţie,

înzestraţi cu o putere proprie. Nu trebuie să neglijăm însă nici împrejurările sociale şi istorice în care se dezvoltă forţa de impulsiune a acestor personalităţi creatoare, căci de multe ori nu atât însuşirile personale, cât mai ales momentul prielnic dă cuiva posibilitatea de a imprima directive noi şi de a schimba o formă anumită de societate.

În afară de activitatea inovatoare a individului, care poate fi numai un exponent al unor tendinţe generale, în structura socială se poate produce un dezechilibru, datorat tendinţei de creştere şi dominare a uneia dintre categoriile fundamentale de fenomene. Astfel, de exemplu, într-un moment dat fenomenul economic poate deveni atât de puternic, încât să atingă domeniul altor forţe şi să impieteze asupra lor sau chiar înlăuntrul aceloraşi categorii de fenomene se poate naşte contradicţie între formele de instituţii realizate şi între unele aspiraţii noi, care încep să se generalizeze, şi atunci structura societăţii caută un nou echilibru, o altă formă de adaptare. Schimbarea aceasta se poate face pe cale lentă sau bruscă, liniştit sau cu tulburări şi vărsări de sânge, pentru că ea este produsul unei contradicţii dintre două forme sau dintre două tendinţe, fiecare căutând să învingă pe cealaltă. De altminteri, contradicţia sau antagonismul este una dintre legile vieţii, încât nu e de mirare că ea ocupă un loc atât de important şi în viaţa socială.

Antagonismul este starea a două forţe care, în anumite condiţii şi într-un raport oarecare, tind către efecte contrare [48]. De obicei, forţele sunt în echilibru în societate sau fiecare dintre ele este înglobată în alte sisteme, încât nu se ciocnesc. Când însă două forţe deosebite intră într-un anumit raport, care le scoate din sistemele lor separate, atunci ele vin în coliziune. Antagonismul depinde de diferenţa constituţiei corpurilor şi de diversitatea poziţiilor pe care le ocupă ele : acizii şi bazele, de exemplu, au acţiuni şi efecte contrarii din cauza constituţiei lor chimice.

Antagonismul conţine în sine virtual ideea de luptă, de aceea el are forma logică a contradicţiei, care, actualizată şi aplicată pe teren, devine luptă. Antagonismul poate fi inconştient şi impersonal, de exemplu competiţia dintre indivizi sau grupe de indivizi care nu sunt în mod necesar în contact între ei, cum ar fi lupta animalelor în căutarea hranei. Este o competiţie generală, în care nu anumiţi indivizi vin în conflict cu alţi indivizi determinaţi, ci e vorba de o luptă generală, fără a se specifica în mod precis şi determinat şi cine anume ia parte la această luptă. Când însă antagonismul devine conştient şi personal, atunci el îmbracă forma *conflictului,* care este deci conştient, susţinut şi bazat pe atenţie încordată, în timp ce competiţia e ceva nedeterminat şi impersonal [49].

Lupta şi conflictul sunt ceva necesar, sunt legi generale ale vieţii. Gabriel Tarde a vorbit despre legea opoziţiei, care, alături de repetiţie şi de adaptare, ar constitui una dintre legile evoluţiei universale. W. Wundt a făcut din contrast o lege a dezvoltării fenomenelor afective. Antagonismul există însă în toate domeniile realităţii şi ale cunoaşterii omeneşti. Începând cu religiile vechi şi sfârşind cu cele mai subtile concepţii filosofice, pretutindeni întâlnim elementul acesta antagonist. Iată, de pildă, în religiile orientale, în *mazdeism*, se proclamă ca principiu fundamental lupta dintre bine şi rău, dintre întuneric şi lumină. Şi chiar în religia creştină nu găsim oare acest principiu antagonist în opoziţia Dumnezeu-Satan ? În metafizica grecească, Heraclit n-a făcut din luptă tatăl lucrurilor şi nu a proclamat el predominarea acestui principiu în evoluţia cosmică ? Şi, pentru a nu cita prea mulţi, nu găsim la

48. J. Delevski, *Antagonismes sociaux et antagonismes prolétaires*, Paris, 1924.
49. Robert E. Park and Ernest W. Burgess, *Introduction to the science of Sociology*, cap. X.

Empedocle afirmarea luptei dintre iubire şi ură ca forţă explicativă a transformării lumii? În filosofia nouă, în afară de Fichte, care consideră cunoaşterea ca o sforţare necontenită a Eului de a rupe din misterul obiectivului, al lumii exterioare, al non-eului, şi care-şi întemeiază filosofia pe această luptă dintre eu şi non-eu, Hegel dă antagonismului expresia cea mai puternică. El face din acesta legea de evoluţie şi de transformare a spiritului absolut, iar din dialectică metoda generală prin ajutorul căreia se transformă totul. Triada logică teză-antiteză-sinteză este şi schema evoluţiei generale. Am dat numai câteva exemple pentru a arăta ce loc ocupă în gândirea omenească ideea aceasta a antagonismului.

În domeniul organic, biologic, antagonismul apare şi mai clar ca o lege care nu poate fi neglijată. Darwin şi Lamarck au vorbit despre lupta dintre organism şi mediul înconjurător. Astfel, în regnul vegetal s-a studiat lupta dintre plante şi uscăciune, iar în regnul animal lupta fiinţelor cu intemperiile şi nevoia lor de adaptare prin modificarea organismului chiar. Girafa, pentru a putea paşte frunzele de pe copaci, a dobândit gâtul lung pe care-l are, iar peştii dipnoici din lacurile australiene, trebuind să trăiască vara şi pe uscat, atunci când acele lacuri seacă, au pe lângă respiraţia branhială şi una aeriană. Între fiinţe în genere se dă o luptă pentru existenţă, pentru hrană şi reproducere, a cărei urmare firească este selecţia naturală şi cea sexuală. Dar chiar în interiorul organismului este o luptă între celule – neuronofagia.

Cel mai puternic antagonism este însă între oameni şi, la om, în sufletul său. Dacă ne oprim un moment asupra individului, nu ar fi exagerat dacă am spune că întreaga lui conştiinţă e un joc al forţelor antagoniste. Ce este o hotărâre conştientă a voinţei noastre altceva decât rezultatul unei lupte între diferite motive şi mobiluri psihice? Ce este conflictul de atitudini al unui om decât lupta dintre tendinţele contrare care îi frământă sufletul? Dar lupta dintre conştient şi inconştient? **Freud** a arătat perfect această luptă interioară din sufletul individual prin analiza aşa-numitelor *complexe*. Adeseori noi trebuie să refulăm o dorinţă a noastră în interesul altora sau în favoarea lor, pentru că aşa ne impune societatea. Educaţia noastră familială, cea şcolară şi socială ne constrâng la un un mare număr de astfel de refulări. Dacă însă ele sunt permanente, se produce o tulburare în sufletul individului, o dezorganizare a personalităţii conştiente şi apare astfel ceea ce numeşte Freud un complex. Nu e locul să ne ocupăm mai mult de această interesantă problemă, amintim doar complexul lui Oedip şi complexul Electra, în care inconştientul, cu tot ceea ce este refulat în el, luptă cu conştientul. Dar, fără a avea în vedere numai cazurile patologice, se poate spune că viaţa psihică întreagă cuprinde în sine foarte multe elemente antagoniste şi că dezvoltarea personalităţii şi a conştiinţei de sine implică neapărat antagonismul.

Domeniul cel mai stăpânit de antagonism, sub toate formele sale, de la cele mai blânde până la cele mai sângeroase, este viaţa socială. Începând cu discuţia amicală şi liniştită şi sfârşind cu războiul ucigător, se trece printr-o gamă foarte variată de contradicţii, fiecare cu importanţa sa pentru societate. Căci înlăuntrul ei sunt aşa de multe conflicte, încât cu dreptate s-ar putea spune că ea este într-adevăr o unitate de forţe antagoniste. Conflictul apare deci şi el ca un principiu de organizare al societăţii, din care rezultă acomodarea sau echilibrul structurii. Sfârşitul luptei sau al conflictului poate fi, atunci când este vorba de indivizi, *concilierea*, când lupta a avut loc într-o sferă limitată şi obiectul ei l-au format interese mici, sau *compromisul*, în caz de concesii reciproce între părţile în luptă, sau *victoria* unui beligerant, care impune el o nouă formă de echilibru.

Formele de antagonism în societate sunt numeroase şi variază cu diferitele categorii de fenomene sociale. Astfel, există un antagonism între obicei şi drept, după cum există antagonism în domeniul economic – concurenţa între capitalişti, pe de o parte, lupta dintre capital şi muncă, pe de alta –, lupta dintre clase etc. În genere însă, conflictul social nu trebuie şi nu poate fi considerat ca un scop sau ca un ideal, ci numai ca un mijloc pentru o nouă formă de echilibru social. De aceea, ordinea socială şi structura societăţii nu putem spune că sunt produsele unei logici raţionale, ci mai repede ale unui echilibru de forţe opuse. Cel mai acut conflict apare însă în lupta politică, pentru că aici intră în joc mai multe pasiuni şi ambiţii, iar când e vorba de antagonismul politic dintre state, atunci sunt în discuţie interesele cele mai mari şi mai vitale ale lor.

Războiul, oricum l-am privi noi, trebuie să recunoaştem că implică în sine *ura*. Aşa se explică sălbăticia care îl caracterizează. Justificarea lui prin consideraţii etice nu este posibilă, oricât s-ar sforţa unii s-o facă. Selecţia colectivă, selecţia grupelor, afirmarea efortului social etc.[50], toate nu sunt suficiente pentru a scuza ororile războiului. O singură îndreptăţire poate avea el, anume necesitatea de a apăra teritoriul şi fiinţa naţională sau a repara o nedreptate care s-a făcut în dauna drepturilor reale ale unei naţiuni. În acest caz însă nici nu se mai poate discuta valoarea războiului. Altminteri, războiul de oprimare a altora, războiul de cucerire a unor pământuri care nu se cuvin unui stat, nu poate avea justificare nici morală, nici juridică. Oricâtă filosofie s-ar face asupra războiului, el rămâne ceea ce a spus acum 100 de ani generalul **v. Clausewitz** : „un act de violenţă” [51]. El este forma extremă de manifestare a antagonismului politic şi ca atare e un fenomen natural, pe care chiar dacă nu-l privim cu entuziasm, nu trebuie să-l desconsiderăm, căci este un fapt real. Şi dacă antagonismul este o lege universală, nici războiul nu poate fi înlăturat, cel puţin în faza actuală a omenirii, oricâte planuri s-ar construi în jurul acestei dorinţe.

Antagonismul, cu toate formele sale, nu este însă ceva stabil şi definitiv, ci el sfârşeşte prin acomodare, prin compromis sau echilibru, căci forţele antagoniste care în anumite raporturi se luptă între ele, în alte împrejurări şi în alte raporturi devin solidare. Înlăuntrul societăţii însă, încordarea dintre forţele opuse poate ajunge uneori la paroxism şi atunci nu se mai respectă nici o regulă existentă şi nici o formă de drept normal, atunci urmează ciocnirea adeseori violentă dintre ele, *revoluţia*.

C. Malaparte vede izvorul revoluţiei într-o concepţie eroică şi pesimistă despre viaţă [52]. Dar această părere cuprinde o contradicţie în sine, deoarece o astfel de concepţie pesimistă face inutilă activitatea revoluţionară, ba chiar paralizează orice avânt de acest fel. Revoluţionarii nu sunt deloc descurajaţi şi pesimişti, ci, din contra, cred în reuşita acţiunii lor. Revoluţia presupune tocmai speranţa în posibilitatea schimbării, datorită unei puternice reacţiuni. Prin urmare, numai o atitudine optimistă şi o concepţie activistă pot explica acest fenomen. Ce se înţelege însă prin revoluţie ?

După formele ei de manifestare, foarte adesea revoluţia a fost definită prin *violenţă* şi distrugere, ceea ce nu este în totul exact şi, mai ales, nu se poate aplica în toate formele de revoluţie. Bakunin a proclamat necesitatea caracterului violent al revoluţiei. E adevărat că mai toate revoluţiile sociale, la începutul lor, sunt violente, după cum iarăşi este adevărat că astăzi, în timpurile noastre, revoluţiile în genere au

---

50. Rudolf Steinmetz, *Soziologie des Krieges*, II Aufl., Leipzig, 1929.
51. General Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, hrsgg. von A. Bode, Leipzig, 1935, p. 35.
52. Curzio Malaparte, *L'Italie contre l'Europe*, Paris, 1927, p. 93.

un pronunţat caracter de violenţă. Şi este foarte explicabil acest lucru, deoarece conştiinţa clasei răsturnate e mai dezvoltată, de unde şi rezistenţa ei mai mare, ceea ce sporeşte violenţa acţiunii revoluţionare. Iată, de exemplu, în cursul ultimilor 20 de ani, violenţa revoluţiei bolşevice, care, din oroare faţă de burghezie, nu s-a dat în lături de la nimic, violenţa revoluţiei fasciste şi naţional-socialiste, care şi ele nu au respectat nimic, nici chiar valorile intelectuale şi, în sfârşit, actele teribile de atrocitate care se petrec în revoluţia spaniolă din acest an.

E drept că termenul de revoluţie se întrebuinţează nu numai în sens social şi nu este limitat numai la acest domeniu, deoarece se vorbeşte, de pildă, de revoluţie în tehnica de producţie sau de revoluţie în ştiinţă, unde nu poate fi vorba de nici un fel de violenţă. Şi în aceste domenii există ceva revoluţionar, este o schimbare radicală de valori, care dominau până într-un moment dat şi care sunt răsturnate şi înlocuite cu altele – şi aceasta este esenţial pentru orice fel de revoluţie. De aceea, deşi în domeniul politic şi social revoluţiile sunt în genere violente, nu putem totuşi defini revoluţia prin violenţă [53].

În al doilea rând, s-a încercat să se definească revoluţia prin *schimbarea bruscă* pe care o provoacă. Într-adevăr, în deosebire de evoluţie, care înseamnă trecerea treptată de la o stare la alta, continuitate şi ordonare, revoluţia este discontinuitate, întreruperea filiaţiei ordinii existente. Grevele generale, răscoalele, rebeliunile şi tot felul de tulburări ale vieţii sociale normale sunt nu numai simptome ale revoluţiei, ci ele pregătesc chiar atmosfera revoluţionară, căci slăbesc încrederea în puterea şi valoarea autorităţii şi încurajează pornirea revoluţionară. Dar în acest caz revoluţia nu este ceva aşa de brusc, ci ea este pregătită treptat-treptat sau, cum spune **Labriola**, revoluţiile apar numai ca „momentele unei evoluţii constante cu variaţii minimale". Fără îndoială că orice revoluţie are antecedentele ei şi cauzele care o determină, încât nu se poate spune că ea se naşte în mod spontan, fără a nu fi pregătită de nimic. W. Sombart recunoaşte revoluţiei chiar caracterul de violenţă, considerându-l însă ca ceva accidental. Pentru el, toate revoluţiile sunt bruşte, în sensul că ele nu apar dintr-o necesitate internă [54].

Dar revoluţiile nu s-ar putea naşte dacă n-ar exista dezechilibru şi dacă nu s-ar ivi tendinţa de realizare a unor valori noi. Ceea ce înseamnă că revoluţiile sunt pregătite în mod evolutiv. Impresia că revoluţia este ceva brusc şi accidental se datorează apariţiei unor organe noi de drept şi înlocuirii dreptului care domina înainte de revoluţie prin altul nou. Revoluţia în genere este o transformare generală a stării existente şi o spargere a regimului juridic în vigoare. Din punct de vedere sociologic, revoluţia presupune însă două noţiuni importante pentru definirea ei, şi anume ideea de clasă socială şi ideea de valoare. Într-adevăr, revoluţia socială se caracterizează prin trecerea puterii de la o clasă la alta [55], căci ea este „luptă pentru putere" [56], iar purtătorii ei, agenţii revoluţiei, au fost întotdeauna clasele sociale. Toate revoluţiile sociale cunoscute până acum au fost revoluţii de clasă, atât cele din antichitate, cât şi cele moderne, iar scopul lor, al tuturora, a fost cucerirea puterii. Chiar revoluţiile zise naţionale au fost în trecut *revoluţii ale burgheziei*. Puterea politică nu o are întotdeauna cel ce are forţa de producţie economică, de aici aspiraţia care se naşte în acesta din urmă de a dobândi şi puterea politică.

---

53. P. Andrei, *Sociologia revoluţiei*, Iaşi, 1921.
54. W. Sombart, *Die Formen des gewaltsamen sozialen Kampfes*, in „Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie", 1925.
55. M. Ralea, *L'idée de révolution dans les doctrines socialistes*, Paris, 1923.
56. Th. Geiger, *Revolution*, in *Handwörterbuch der Soziologie*, p. 511.

Revoluţiile contemporane, care tăgăduiesc valoarea claselor sociale, pot fi considerate, în fondul lor, tot ca revoluţii de clasă, mai ales că ele au apărut astfel la începutul lor. Revoluţia fascistă a fost reacţiunea faţă de comunism sau de pretenţiile clasei muncitoare, care se dedase la unele acte nepotrivite cu structura statului burghez italian. Mai târziu, e adevărat că Mussolini a îndreptat revoluţia naţională înspre alte ţinte. Revoluţia spaniolă de acum este produsul dorinţei claselor mijlocii de a cuceri puterea din mâna unui guvern socialist. Noua proclamaţie dată de generalul Franco afirmă precis necesitatea de a se guverna ţara în interesul claselor mijlocii ale poporului spaniol.

În al doilea rând, orice revoluţie are un sens şi presupune o valoare. S-a susţinut de multe ori că revoluţia, având un caracter violent şi distrugând chiar valori, ar fi un fenomen anticultural, un fenomen de manifestare a forţelor instinctive şi naturale ale omului. E drept că revoluţia presupune o schimbare în conduita poporului, „o schimbare a psihologiei, a ideologiei, a credinţelor şi aprecierilor sale" [57]. Modul de comportare al poporului se schimbă atât de mult o dată cu revoluţia, încât ne găsim în faţa unui adevărat hiatus între vechile norme de purtare şi noua atitudine a poporului. Sclavii, supuşi faţă de stăpânii lor, devin tirani şi aroganţi, oamenii paşnici şi buni devin cruzi şi sângeroşi, monarhistul credincios de odinioară devine republican feroce şi aşa mai departe. Dar toate acestea nu dovedesc altceva decât că revoluţia poate fi crudă, ca orice manifestare omenească neîngrădită de sancţiuni sociale, căci de multe ori aşa-zisa stăpânire de sine nu este propriu-zis decât o inhibiţie de natură socială, teama de blamul opiniei publice şi de sancţiunea de drept. Orice revoluţie are însă un ideal, o valoare nouă în care crede şi pe care vrea s-o instaureze în locul celei existente. Între realitate şi ideologia nouă sau valorile noi este întotdeauna opoziţie, care poate lua chiar forma violentă a luptei şi a revoluţiei. Esenţial pentru revoluţie este sistemul nou de valori, care justifică însăşi tendinţa de cucerire a puterii de către alte forţe, căci nemulţumirea faţă de ceea ce există trezeşte speranţa în ideal şi-i dă puterea de creaţie.

Revoluţia poate deveni astfel ceva mai mult şi mai înalt decât un mijloc prin care se creează noile valori. Astfel, revoluţia democratică, la timpul ei, a formulat ca valoare nouă libertatea şi consimţământul tuturor ca principii de organizare ale formei de guvernământ, sperând ca prin aceasta să înlăture revoluţia în sine. Dacă revoluţia este „o schimbare bruscă în repartiţia puterii în stat, schimbare obţinută prin mişcarea maselor, prin mijlocul ameninţărilor sau întrebuinţarea violenţei" [58], atunci aceasta dovedeşte tocmai că valorile noi formulate de către forţe născânde în societate sunt elementele esenţiale ale unei revoluţii. În regimul democratic, ideea de majoritate şi de consimţământ popular, ridicate la rangul de principii politice constitutive, sunt mijloace de a face inutilă revoluţia, căci minoritatea care formulează valori noi poate deveni în acest caz ea însăşi majoritate dacă reuşeşte să dobândească aderenţi şi atunci transmiterea puterii politice şi organizarea societăţii se pot face în mod paşnic. Revoluţia deci izvorăşte din aspiraţii noi, care vin în conflict cu realitatea existentă şi care nu se pot realiza pe altă cale.

Etapele pe care le parcurge orice revoluţie sunt două: una destructivă şi alta constructivă. În prima fază, se manifestă în mod violent, de cele mai multe ori, această luptă între ceea ce este şi vrea să persiste şi ceea ce caută a se realiza. Orice valoare şi orice ideal se înfăptuiesc cu sacrificii, uneori foarte dureroase, iar pentru

57. Pitirim Sorokine, *The Sociology of Revolution*, Philadelphia and London, 1925, p. 11.
58. R. Lann, *La démocratie*, Paris, 1933, p. 77.

triumful lor istoria a arătat că nu se precupeţeşte sângele. Valorile noi formulate par a se contrazice pe ele însele chiar în această primă etapă, căci pentru a învinge, ele devin intolerante până la absurditate. Astfel, Revoluţia franceză, care proclama ca ideal şi valoare supremă a vieţii omeneşti libertatea, a trecut peste dânsa în epoca de instaurare a ei. Robespierre a restrâns libertatea, pentru ca ea să se afirme mai puternic după aceea. Iar bolşevismul, care urmăreşte în teorie statul fără clase, a realizat de fapt dictatura unei clase. În a doua epocă se începe o nouă ordine socială, se formează o altă structură, cu un alt echilibru şi sistemul de valori pe baza cărora a izbucnit revoluţia trece din starea de ideologie sau chiar de utopie în cea de realizare.

Cauzele revoluţiilor sunt diferite după ţări şi după împrejurările sociale şi istorice în care trăiesc şi în care s-au dezvoltat popoarele. În trecut au fost numeroase revoluţii determinate de cauze religioase, căci credinţa era un factor atotputernic, care domina toate fenomenele vieţii individuale şi sociale. Şi astăzi încă asistăm la una dintre cele mai importante revoluţii, care, deşi nu are cauze religioase, prezintă totuşi un aspect religios prin mijloacele ei de manifestare, care pun pe oameni în stare de revoluţie şi care se concretizează toate în credinţă. Vreau să amintesc de revoluţia paşnică indiană făcută de Mahatma-Gandhi.

Mişcările naţionaliste din Asia au început ca o reacţiune – parte instinctivă, parte conştientă – faţă de penetraţia străină colonizatoare. Când capitalismul a devenit mai agresiv în ţările asiatice, băştinaşii au reacţionat cum au putut la început, iar mai târziu au organizat o rezistenţă destul de supărătoare pentru ţările cu mandat tutelar [59]. În India, mişcarea antiengleză, organizată şi canalizată de Mahatma-Gandhi, a apucat pe calea religioasă, recoltând succese reale. Proclamând non-rezistenţa la rău, non-violenţa în numele religiei indiene şi non-cooperaţia cu autorităţile britanice, Mahatma-Gandhi a reuşit să facă o mişcare revoluţionară generală printre indieni. În cazul de faţă avem de-a face cu o revoluţie provocată nu de cauze religioase, ci cu un fond politic, având ea însăşi un aspect religios însă.

Dar, în afară de cauzele religioase, care în trecut au ocazionat în apusul Europei numeroase frământări şi episoade istorice sângeroase şi triste, revoluţiile sunt pregătite spiritualiceşte de nedreptate, de nerespectarea legii şi de introducerea bunului plac de către autorităţi în atitudinea lor faţă de supuşi. Acestea trezesc în suflet sentimentul de revoltă, pregătind astfel subiectiv spiritul pentru revoluţie şi întărind convingerea în necesitatea dărâmării deţinătorilor puterii. La intelectualii idealişti mai cu seamă, sentimentul nedreptăţii ia uneori o formă revoluţionară, căci ei suferă dureros înfrângerea credinţei lor şi distrugerea idolilor pe care şi i-au făurit. De aceea spunea Renan că „idealistul e totdeauna cel mai rău dintre revoluţionari". Şi de aceea conducătorii de revoluţii au fost în genere intelectuali, care au avut viziunea unui ideal sau a unei valori noi, care poate salva societatea din starea nemulţumitoare în care se află. Importanţa atitudinii spirituale nu poate fi tăgăduită, căci prin ea se pregăteşte adevărata revoluţie. Încercarea de a micşora valoarea acestei atitudini prin susţinerea că revoluţiile îndeobşte sunt rezultate numai din cauza scăderii autorităţii şi a prestigiului statului nu dă adevărata explicare a modului cum se naşte o revoluţie. Revoluţia franceză, zice Spengler, s-a produs nu pentru că poporul nu mai putea suferi absolutismul, nici din cauza mizeriei şi datoriilor celor de jos, ci pentru că autoritatea era în descompunere [60]. Toate revoluţiile s-au făcut la oraşe şi au ridicat

59. Nicholas Spykmann, *The social Background of asiatic nationalism*, in „The American Journal of Sociology", 1926.
60. O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, München, 1933, p. 25.

plebea în contra conducerii şi a autorităţii, zice Spengler, care de aici trage concluzia că numai o autoritate tare, dictatorială, este mijlocul de redresare a naţiunilor şi de înăbuşire a revoluţiilor. Cu toate acestea, nu se poate tăgădui valoarea spiritualului în revoluţie, nu se poate reduce revoluţia numai la un fel de anarhie provocată de slăbiciunea autorităţii şi la o dezlănţuire de instincte ale plebei. Anarhia, provenită din scăderea prestigiului şi a forţei autorităţii, poate ajuta şi grăbi naşterea unei revoluţii, dar nu ea este cauza fundamentală a acesteia.

Spengler neglijează toată mişcarea filosofică din Franţa dinaintea revoluţiei din 1789 şi nu vrea să-şi reamintească deloc educaţia care se făcea intelectualilor în sensul liberal şi democratic. De asemenea, el trece cu vederea peste tot curentul romantic francez, care proclama valoarea spiritului de revoltă în contra autoritarismului. Tot aşa, el nu ia deloc în considerare contradicţia, care se accentua din ce în ce mai mult în secolul al XVIII-lea, între forma regimului politic francez de atunci şi noile tendinţe ale burgheziei, care urmărea deplina desfăşurare a forţelor ei. Absolutismul a fost, în toate părţile, motivul cel mai puternic al revoluţiei, atât din cauza abuzurilor sale, cât şi a consecinţelor dezastruoase pe care le-a provocat în toate domeniile vieţii sociale.

Montesquieu a observat cu multă dreptate că în regimurile absolutiste şi despotice nu trebuie multă cinste, căci forţa legii şi puterea braţului despotic reglează totul, pe când într-un stat în care afacerile publice sunt supuse controlului tuturor este nevoie cât de cât de puţină virtute pentru ca cineva să se menţină la conducere. Dacă observăm cu atenţie viaţa regimurilor absolutiste, constatăm că pretutindeni ele au sfârşit, rând pe rând, prin revoluţii. Aşa s-a întâmplat cu absolutismul francez, tot aşa cu cel turcesc şi rusesc şi chiar în ţările cu regim cvasiabsolutist revoluţiile au fost factorii ultimi care le-au transformat. De aceea fostul preşedinte al republicii cehoslovace, **Masaryk**, susţine că există un *drept la revoluţie* [61]. Revoluţia îi apare lui ca un drept de apărare spirituală, morală în contra oricărui „absolutism de ordin spiritual". Spiritul în sine are tendinţa de autonomie şi nu poate suporta să fie înăbuşit, chiar dacă uneori trece printr-o perioadă de eclipsă şi de decadenţă. Dar în cele din urmă el reacţionează în contra a tot ceea ce îl comprimă.

Regimurile politice se pot baza pe încrederea populaţiei, pe participarea activă a cetăţenilor la viaţa publică, aceasta în formele democratice de guvernământ, dar se pot întemeia şi pe intimidarea sau pe teama poporului, aşa cum e cazul cu regimurile absolutiste şi dictatoriale. Pentru că forţa fizică nu este însă suficientă niciodată şi nicăieri pentru a ţine popoare întregi sub o dominaţie absolutistă, regimurile de acest fel recurg la *mituri*, la dogme indiscutabile, la *iraţional*, care sau produc resemnare, sau au menirea de a distrage atenţia. Aşa e în Rusia de acum, întocmai ca şi în Italia şi în Germania. În schimb, în ţările cu regim de libertate, revoluţiile sunt mai puţin numeroase, după cum ne arată istoria însăşi [62].

În mod natural şi ştiinţific însă, revoluţia apare numai ca o reacţiune a unor organisme care se dezvoltă şi pentru care formele de viaţă existente nu mai sunt satisfăcătoare. Spiritul are nevoie de libertate, nu mai poate suporta opresiunea şi atunci trece peste piedicile care i se pun, după cum apele care se îngrămădesc laolaltă sfărâmă zăgazurile care le stau în cale. În afară de cauzele spirituale şi de cele politice, revoluţiile sunt provocate foarte adesea de cauze economice. Acolo unde este o stare materială rea, există un mediu foarte prielnic pentru revoluţie, căci

61. Th.G. Masaryk, *Les problèmes de la démocratie*, Paris, 1924, p. 42.
62. A. Gorovtseff, *Les révolutions*, Paris, 1930 (asupra revoluţiilor ruseşti).

foamea „care nu ştie să aştepte, nici să vază dincolo de ea însăşi” este unul dintre impulsurile cele mai puternice pentru activitatea revoluţionară. Revoluţiile politice şi naţionale de la 1848 n-au fost nici ele lipsite de elementul economic, întrucât tulburări şi crize economice anterioare, cum au fost cele de la 1845 şi 1846, au întărit spiritul revoluţionar şi au oferit cel mai bun teren pentru aceasta. Marx şi Engels explică revoluţia în genere prin contrastul dintre forţele de producţie şi formele juridice. Structura juridică şi politică a unei societăţi trebuie să urmeze transformările economice şi să li se adapteze. Conflictul acesta dintre forţele de producţie ale unei societăţi şi raporturile de proprietate duce la revoluţie socială, deoarece, o dată cu schimbarea fundamentului economic, nu se poate să nu se schimbe mai repede sau mai încet toată suprastructura societăţii [63]. Marx face deosebire, cum este şi natural, între *revoluţia socială* şi cea *politică*, considerând drept revoluţie politică orice răsturnare a autorităţii politice şi a dreptului, iar drept revoluţie socială acea profundă transformare a raporturilor sociale şi, în primul rând, a celor economice dinlăuntrul unei societăţi. Dar orice fel de revoluţie are şi cauze economice, chiar cele de natură politică şi ideologică nu sunt complet detaşate de motivele materiale, economice.

Aceşti factori activi ai revoluţiei pot fi ajutaţi sau împiedicaţi în acţiunea lor de anumite condiţii externe, fizice sau de natură psihică, socială. Astfel, de pildă, este constatat că în genere popoarele de pe coastele mărilor şi din preajma apelor mari sunt mai dornice de inovaţii, făcând mai uşor revoluţii decât popoarele de munte. Tot aşa, clima îşi are rolul ei, căci este un fapt în genere observat că iarna nu se prea fac revoluţii, precum nu se fac nici în vreme de intemperii sau pe timp de ploaie [64]. Poliţiile întrebuinţează ca mijloc eficace de a împrăştia mulţimile manifestante pompele de apă.

Din punct de vedere psihologic, revoluţionarul are întotdeauna psihologia grupului social din care face parte, de aceea, cum just observă prof. **Rădulescu-Motru**, „calificarea de revoluţionar nu este de resortul psihologiei individuale, ci al celei sociale” [65]. Masa revoluţionară are o conduită în care subconştientul are o mare parte de acţiune. Sorokin vorbeşte despre o biologizare a *conduitei unei mulţimi în stare revoluţionară*, întrucât în ea se trezesc instinctele primare, iar reziduurile sufleteşti, care în viaţa obişnuită au un rol subordonat, devin preponderente în masa revoluţionară. Aşa se explică atrocităţile mulţimilor şi apariţia chiar a canibalismului.

În genere, revoluţiile se pornesc de către minorităţi îndrăzneţe şi bine conduse şi au loc în special la oraşe. Ţăranii, prin structura lor sufletească şi prin condiţia lor socială, nu prea sunt revoluţionari. Ţăranul este omul în care instinctul e puternic, din care cauză el are un caracter stabil, rutinier, ţine la ceea ce a apucat şi se mişcă mai greu. Pentru aceste motive, activitatea ţărănească este ordonată, regulată, neavând însă iniţiativă şi îndrăzneală. Aceasta explică şi faptul că, în genere, nu ei au iniţiativa civilizatorie şi merg mai încet pe drumul civilizaţiei. Tot din această cauză, civilizaţiile cu economie rurală au un caracter oarecum conservator, în deosebire de ţările cu economie industrială şi cu caracter burghez, care sunt mereu în febră revoluţionară [66]. Ba chiar trebuie să se afirme fără şovăire că ţărănimea a fost întotdeauna o piedică în contra revoluţiilor internaţionale. Într-adevăr, ţărănimea are prin

63. Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*.
64. E. Stadtler, *Die Weltkriegsrevolution*, Leipzig, 1920.
65. C. Rădulescu-Motru, *Din psihologia revoluţionarului*, Bucureşti, 1919.
66. Ed. Berth, *La fin d'une culture*, Paris, 1927, p. 219.

excelenţă caracter naţional, fiind „cea mai puţin internaţională dintre toate clasele”[67], cum zice **Troţki**. „Ceea ce se numeşte originalitate naţională îşi are izvorul său principal în ţărănime”[68]. În revoluţia rusă, bolşevică, schimbarea directivelor economice şi, în parte, chiar a celor politice, de trei ori până acum din anul 1917, se datorează tocmai rezistenţei ţărănimii. Ţăranii au făcut răscoale sub impulsiunea imediată a unor nevoi şi interese proprii, dar revoluţii politice şi sociale nu prea. Nu insistăm mai mult asupra acestei probleme, care poate alcătui obiectul unui interesant studiu asupra caracterului diferitelor clase sociale şi rolului pe care l-au jucat ele în naşterea diferitelor revoluţii politice şi sociale.

Revoluţiile, având aspectul general pe care l-am arătat, apar, din punct de vedere sociologic, ca fenomene normale şi explicabile. Desigur că unei schimbări bruşte a structurii sociale şi, de multe ori, întovărăşite de vărsare de sânge, îi este preferabilă o transformare evolutivă liniştită. Revoluţia nu trebuie să se confunde însă cu alte forme violente de manifestare a mulţimii în contra ordinii sociale dintr-un anumit moment, cum ar fi *atentatul* sau *răscoala*. Atentatul are un caracter pur politic şi constă în suprimarea unei persoane de către unul sau mai mulţi indivizi. El serveşte adesea pentru intimidare şi pentru propagandă, deoarece face impresie nu numai asupra mulţimii, ci şi asupra partizanilor unei concepţii opuse. Atentatul a fost una dintre armele cele mai des întrebuinţate ale teroriştilor din toate timpurile. Prin el însă nu se poate realiza mare lucru, căci o dată cu distrugerea unui om nu poate spune nimeni că se desfiinţează un sistem. Nu mai vorbim de valoarea etică a acestui instrument de luptă, care degradează pe făptuitor. Răscoala sau revolta este o formă violentă de acţiune în masă, urmărind întotdeauna scopuri parţiale şi de multe ori trecătoare. Aşa au fost, în ţările agrare, răscoalele ţărăneşti pentru dobândirea de pământ sau contra învoielilor agricole. Prin urmare, pe când revoluţia are un scop general, anume răsturnarea ordinii sociale şi politice dintr-un anumit timp, răscoala are numai un scop parţial şi momentan. Ea poate fi preludiul unei revoluţii, dar caracterul ei ca fenomen social rămâne bine deosebit de acela al revoluţiei.

W. Sombart, voind să cerceteze revoluţiile în mod tipologic, stabileşte două clase mari de revoluţii, având drept criteriu *scopul* pe care îl urmăresc ele şi *agenţii* care le săvârşesc. După cel dintâi criteriu, el găseşte că pot fi : 1) *revoluţii personale*, care au în vedere numai răsturnarea conducătorului sau înlăturarea persoanei care întruchipează un anumit sistem (revoluţiile contra autocraţilor), 2) *revoluţii constituţionale*, care au un caracter politic şi ţintesc la schimbarea unor anumite dispoziţii ale mecanismului constituţional (revoluţia engleză de la 1648, cea de la 1848, precum şi revoluţia franceză de la 1870), 3) *revoluţii sociale*, care pot fi : *naţionale*, când prin ele se tinde la înlăturarea stăpânirii unei puteri străine (revoluţia română de la 1821), *religioase* (revoluţia din Anglia din timpul lui Cromwell) şi *economice*. După cel de-al doilea criteriu, Sombart distinge : 1) *revoluţii militare*, făcute de armată şi care pot avea caractere foarte diferite, după scopurile cărora le servesc, 2) *parlamentare* şi 3) *de masă* (cele parlamentare sunt de obicei liniştite, putând avea totuşi consecinţe extraordinar de mari).

Desigur că încercarea lui Sombart prezintă un deosebit interes, deoarece stabileşte o oarecare ordine a formelor de revoluţii pe care le-a înregistrat istoria şi le-a trăit omenirea. Tot aşa, are mare importanţă şi agentul care săvârşeşte revoluţia, încât clasificarea făcută de Sombart este binevenită, mai ales că toate celelalte încercări

67. L. Troţki, *Die Internationale Revolution und die kommunistische Internationale*, Leipzig, 1929.
68. *Ibidem*.

anterioare de clasificare nu sunt decât nişte simple enumerări. Trecând peste revoluţiile din domeniul moralei, ştiinţei, literaturii şi artei, care sunt ceva complet aparte, am putea reduce toate formele de revoluţie la două: *politice* şi *sociale*.

Revoluţia politică schimbă o formă de guvernământ, modifică instituţii, dar nu transformă elementele vieţii obişnuite şi nu modifică raporturile dintre clase sau grupe sociale. Aceasta o face însă revoluţia socială. În Rusia nu s-a schimbat numai regimul politic, trecându-se de la monarhie absolută la republică, ci chiar raporturile dintre clase, formele de producţie şi modul de repartiţie. O revoluţie politică poate fi în acelaşi timp şi socială, dar nu este absolut necesar să fie aşa. Revoluţia franceză, care a răsturnat nobilimea şi regalitatea, întronând o constituţie democratică, a fost o revoluţie politică, care a avut însă în acelaşi timp şi un caracter social, întrucât ea a desfiinţat raporturile de dependenţă feudală dintre ţărani şi nobili şi a creat pe micul ţăran burghez.

Forma revoluţiei şi proporţiile ei variază după societatea în care are loc, iar gradul ei de violenţă depinde de forţa de rezistenţă a instituţiei care este în joc. Sunt unele revoluţii sângeroase, extrem de barbare, pe când altele au un caracter mai blând, dar oricum, revoluţia este revoluţie şi fără jertfe nu se înfăptuieşte. Aceasta a inspirat oroare şi a dus la condamnarea revoluţiei în genere, considerându-se prin ea însăşi drept imorală. **K. Kautsky**, teoretician cu concepţii înaintate, a afirmat că revoluţia trebuie să aleagă cu grijă mijloacele prin care vrea să-şi realizeze scopurile şi în primul rând să nu distrugă, prin actele sale, valori morale [69]. Alţii au justificat însă complet orice act revoluţionar, susţinând că scopul scuză mijloacele. Această concepţie machiavelică este adoptată astăzi de Troţki, care afirmă că „cine vrea scopul nu refuză mijloacele” [70]. Teroarea este, pentru el, un element indispensabil al revoluţiei, pentru că ea intimidează şi împiedică organizarea contrarevoluţiei.

Oricare ar fi atitudinea cuiva faţă de revoluţie, fie că o detestă, pentru că este sângeroasă, fie că o aprobă, pentru că ea formulează un ideal nou, revoluţia în sine rămâne aceeaşi, noi n-o putem schimba şi nici îmblânzi. De dorit este să fie evitată şi deţinătorii puterii să aibă grijă de a înlătura cauzele care ar produce aşa de mari perturbări şi atâta disperare, încât să forţeze pe supuşi la mijloace extreme. Revoluţia desigur că niciodată nu este ceva legal, aşa că din acest punct de vedere nu poate fi justificată. Ea însăşi creează dreptul ei şi nimeni nu poate avea naivitatea să o judece din punct de vedere pur formal. Cu dreptate şi înţelepciune observă **Bluntschli** că revoluţia este „întotdeauna nelegală, dar nu întotdeauna o nedreptate; ea e de cele mai multe ori o suspendare a dreptului, dar nu în mod necesar o crimă”. Valoarea morală a unei revoluţii depinde de scopul şi idealul ei, cu o condiţie însă: mijloacele întrebuinţate să nu fie prea costisitoare pentru cultura umană şi să nu compromită însuşi scopul şi valoarea nouă pe care o formulează ea. Dar în sociologie noi nu formulăm judecăţi de valoare, ci constatăm numai existenţa acestui fenomen, care este unul din mijloacele de transformare a structurii societăţii.

Pe cale evolutivă sau prin ajutorul revoluţiei, trebuinţele, dorinţele, interesele omeneşti schimbă relaţiile dintre indivizi, creează mereu alte forme de instituţii, modifică echilibrul dintre ele şi structura socială, realizând necontenit tipuri noi de societate. Istoria vieţii sociale ne arată un paralelism necontestat între diferitele forme de instituţii, tipurile generale de societăţi şi mentalitatea omului, ceea ce dovedeşte

69. K. Kautsky, *Terrorisme et communisme*, Paris, 1919.
70. L. Troţki, *Terrorisme et communisme (L'Antikautsky)*, Paris, 1920, p. 28.

că între aceste trei momente există o interacţiune puternică. Sociologia nu poate neglija nici unul dintre ele, dacă vrea să cerceteze realitatea socială adevărată.

Dar studiul acestui paralelism istoric-sociologic, precum şi al formelor sale evolutive, nu mai aparţine sociologiei generale, ci formează obiectul sociologiei speciale.

Noi nu ne-am ocupat în acest studiu decât de cercetarea principiilor generale ale vieţii sociale, prin care se poate explica existenţa şi transformarea ei. Ceea ce am urmărit îndeosebi a fost arătarea naturii spirituale a societăţii, chiar dacă ea apare ca o realitate exterioară sufletului omenesc şi deosebită de fenomenele psihice. Am stăruit în special asupra acestei idei, arătând modul cum concepem noi şi cum explicăm procesul *spiritual-social* şi colaborarea necontenită dintre ele.

Analiza apariţiei diferitelor tipuri de societăţi, fiecare reprezentând în acelaşi timp şi o treaptă evolutivă, va evidenţia clar justeţea punctului nostru de vedere.

INDICE ALFABETIC DE AUTORI

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

Seria : **Sociologie, Ştiinţe politice**

au apărut

Vladimir Tismăneanu – *Reinventarea politicului. Europa Răsăriteană de la Stalin la Havel*
Petre Andrei – *Sociologie generală*
Elisabeta Stănciulescu – *Teorii sociologice ale educaţiei*
Ion I. Ionescu – *Sociologia şcolii*

în pregătire

Traian Rotariu – *Anchete şi sondaje de opinie*
Joachim Wach – *Sociologia religiei*

Seria : **Psihologie, Ştiinţele educaţiei**

au apărut

Constantin Cucoş – *Pedagogie*
Liviu Antonesei – *Paideia. Fundamentele culturale ale educaţiei*
Adrian Neculau (coord.) – *Psihologie socială. Aspecte contemporane*
Andrei Cosmovici – *Psihologie generală*
W. Doise, J.C. Deschamps, G. Mugny – *Psihologie socială experimentală*
Gilles Ferréol, Adrian Neculau (coord.) – *Minoritari, marginali, excluşi*

în pregătire

Adrian Neculau (coord.) – *Câmpul universitar şi actorii săi*
R. Bourhis, J.P. Leyens (coord.) – *Stereotipuri, discriminare şi relaţii între grupuri*
* * * – *Psihologie şcolară*

Bun de tipar : ianuarie 1997 Apărut : 1997
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266,
6600 Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111
Email : polirom@mail.cccis.ro

Tiparul executat la Polirom S.A. • 6600, Iaşi,
Calea Chişinăului nr. 32
Tel. (032) 230323 ; Fax (032) 230485